Петро БІЛОУС

ЛІТЕРАТУРНА МЕДІЄВІСТИКА

Вибрані студії

І том

Петро БІЛОУС

ЛІТЕРАТУРНА МЕДІЄВІСТИКА

Вибрані студії
в 3-х томах

Петро БІЛОУС

Том перший

ЗАРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

МОНОГРАФІЯ

Житомир
2011

УДК 821.161.2-3.09
ББК 83.3 УКР
Б 61

Б 61 **Білоус П. В.**
Літературна медієвістика. Вибрані студії: У 3-х томах. – Т.1: Зародження української літератури: *Монографія.*/Петро Білоус. – Житомир, 2011. – 376 с.

ISBN 978-966-465-292-3

Тривалий час українцям нав'язувався імперський погляд на власну літературну спадщину, внаслідок чого виникли ідеологічні міфи, які і досі функціонують у культурному просторі і підживлюються новими планами російської геополітики. Особливо дискусійним стало питання про зародження української літератури, яка формувалася в умовах становлення держави Русь. У монографії з'ясовуються історичні, культурні, лінгвістичні та естетичні обставини виникнення українського письменства на його ранньому етапі. Автор аргументовано доводить неспроможність чужорідних міфів довести загальний («общерусский») характер літературної творчості за часів Київської Русі. Розпізнавання генетичного коду української літератури, її самобутність та органічність у вітчизняній історії і культурі, постколоніальний дискурс в осмисленні давніх пам'яток – такий зміст і наукове спрямування цієї книги.

Адресується літературознавцям історикам, культурологам, релігієзнавцям, а також студентам і школярам, які мають можливість сформувати адекватні погляди на літературну спадщину рідного народу.

УДК 821.161.2-3.09
ББК 83.3 УКР

ISBN 978-966-465-292-3

© Білоус П.В., 2011

Зміст

Вступ

Питання про обставини, умови, специфіку зародження української літератури і досі є концептуально не вирішеним і в сучасному вітчизняному літературознавстві належним чином не актуалізованим. Причини цього слід шукати в імперській моделі історії східнослов'янських літератур, яка виникла у XVIII ст., розроблялася та обґрунтовувалася у наступні два століття і нині у різноманітних формах культивується та впливає не тільки на основоположні засади і наукові тлумачення давнього письменства, а й на громадську думку, оскільки прищеплюється, усвідомлено чи інерційно, через шкільну освіту і засоби масової інформації. Пріоритетне місце у тій моделі займає російська література як культурний продукт титульної нації в імперському просторі, а українській та білоруській літературі відводиться роль другорядних, маргінальних явищ. Відтак, коли мова заходить про зародження однієї із названих літератур, то це мова про зародження передусім російського письменства, якому належать усі, без винятку, літературні пам'ятки, що виникли та функціонували за часів Київської Русі (російська наука воліє частіше називати цей період Давньою, а то й Домосковською Руссю). Антиісторична махінація імперських істориків та літературознавців зі спадщиною Київської Русі була настільки очевидною, що вже у XX ст. модель давньої літератури була скоригована: з'являється міф про «спільну спадщину», «спільну колиску», що давало певне право українській та білоруській літературам уводити пам'ятки Київської

Русі до історії національного письменства. Але й тут виявлялася дивна логіка: оте «спільне» було і своїм, і водночас не своїм, бо якщо російська наука розпочинала відлік власної літератури від кінця X ст., то українській, зокрема, відводилася інша хронологічна межа – XV–XVI ст., коли починає формуватися, на думку сусідніх істориків, українська народність. Виходило, що це українці для повноти уявлень про свою історію літератури, зокрема про її «підготовчий період», позичають у росіян трохи їхньої літератури, а росіяни такі щедрі та благородні, що цьому не заперечують.

Здавалося б, за двадцять років незалежності в Україні мало б скластися інакше уявлення про початки рідної літератури. Тим більше, що нарешті опубліковано праці з історії української літератури М. Грушевського, М. Возняка, С. Єфремова, Д. Чижевського, де період Київської Русі розглядається як питомо український, як початковий етап у розвитку нашого письменства. Проте дається взнаки інерційність, а то й інертність наукового мислення вітчизняних учених, одні з яких оминають принципову проблему національної ідентифікації раннього періоду у розвитку української літератури, а декотрі інші свідомо (наприклад, академік П.П. Толочко) дотримуються російської схеми у тлумаченні давнього письменства. Гірше всього, що школярі і досі вивчають «давньоруську» («древнерусскую») літературу, а студенти здебільшого користуються підручниками з давньої літератури, написаними у радянські часи.[1] Чинною залишається й ака-

[1]Новий підручник для університетів, у якому розглядається питання про зародження української літератури у часи Київської Русі, з'явився зовсім недавно: Білоус П.В. Історія української літератури XI – XVIII ст. – К.: ВЦ «Академія», 2009. – 424 с.

демічна восьмитомна «Історія української літератури» (кінець 60-х рр.), де давня українська література розглядається на основі радянських ідеологем.

Сучасна російська медієвістика, яка суттєво впливає на формування уявлень на історію східних слов'ян у світовій славістиці, незважаючи на нові суспільно-політичні обставини (передусім – розвал імперії, Радянського Союзу), не відступила ні на крок в імперському тлумаченні раннього періоду розвитку давньої літератури, про що свідчать опубліковані останнім часом літературні тексти, монографії, наукові збірники, підручники для вищої і середньої школи. Враховуючи, з одного боку, вразливість українського інформаційного простору, а з другого – агресивність російської інформації, та друкована продукція потрапляє в Україну і для когось стає певним пізнавальним, а то й науковим орієнтиром. Не віриться, що російські медієвісти відмовляться від виробленої в надрах Російської і пропагованої на просторах Радянської імперії моделі початків своєї літератури, адже це означає переглянути напрацьований віками міф і відмовитися від «великого наследия». Чи варто вести з ними зараз наукову дискусію чи полеміку, як це робили у другій половині XIX – на початку XX ст. українські вчені – історики літератури О. Огоновський, І. Франко, М. Грушевський? Очевидно, таке обговорення актуальних історико-літературних проблем сьогодні неможливе, доноки триває болісний процес переживання, з одного боку, втрати імперії, а з другого – складних ідеологічних мутацій в постколоніальному просторі. Перший крок у напрямку до відновлення історичної справедливості щодо початків української літератури – її

нове прочитання як культурного явища, що виникло на території сучасної України. Власне, йдеться про постколоніальне прочитання наших найдавніших літературних пам'яток і визначення їх як питомо українських.

Заглиблення у першопочатки української літератури, крім суто наукової мети, сприятиме національній ідентифікації, оскільки саме у літературі, зокрема і в давній, відображаються джерела ментальності, національного характеру та психології, мовної та світоглядної культури; відтак і пам'ятки давнього письменства сприяють виявленню та закріпленню іманентних рис національного образу, плекають національну самоповагу та гідність, дають можливість пильніше роздивитися самих себе на тлі розмаїтих національних культур.

Розділ 1.
МІФИ І МІФОТВОРЦІ

Історія зародження і становлення Російської держави, а відтак і «давньоруської» літератури, оповита міфами, які мали і досі мають виразну ідеологічну, соціально-політичну мету і суть. Ці міфи творилися впродовж усього XVIII ст. в російській історіорафії, вибудовуючи модель «славного минулого» великої Росії, котра під ту пору вела в усіх географічних напрямках загарбницькі війни, реалізуючи ідею «собирания земель», [illegible] ще за часів засновника династії перших російських правителів Рюрика. Відомості про витоки російської державності, «нічтоже сумняшеся», черпалися із літописів, створених на київських, галицьких, волинських землях, але виявлених у списках у тодішніх російських володіннях і присвоєних російською історією. Завдяки ідеологічним маніпуляціям і відповідній обробці матеріалу ті відомості лягали в основу великодержавних міфів, які офіційні історики подавали як правдиве свідчення перших століть історії Російської держави. У тій схемі історії східнослов'янських земель місця для України не було.

1.1. Походження міфу про «спільну колиску»

Сучасники відомого російського історика Миколи Карамзіна (1766–1826), оцінюючи його дванадцяти-

томну працю «История государства Российского» (завершена у 1815 р.), захоплено відгукувалися, що він відкрив «Древнюю Россию», як Колумб – Америку. У такій емоційній оцінці відзначені не лише заслуги М. Карамзіна як історика, а й визнано, що до нього, тобто на початок XIX ст., про «Древнюю Россию» не йшлося, бо ніхто до того часу на офіційному рівні не закріплював в історичних анналах давність походження Росії, оскільки Московське царство сформувалось у XV–XVI ст., воно не мало своєї літописної традиції, а історіографією займалися переважно на київських землях ще з кінця X ст., досягши у XVI–XVII ст. значних успіхів в історіописанні, що виявилося у великій кількості крайових та монастирських літописів, які складалися по всій території сучасної України.

Та й першовідкривачем тут М. Карамзіна можна вважати доволі умовно, бо у своїй роботі він спирався на таких попередників у висвітленні історії Росії, як В. Татіщев (1686–1750), Г. Міллер (1705–1783), І. Єлагін (1725–1793), М. Щербатов (1733–1790), А. Шлецер (1735–1809), І. Болтін (1735–1792). Скажімо, чотиритомна праця В. Татіщева називається «История российская с самых древнейших времен» (М., 1768–1784), семитомна робота М. Щербатова – «История российская с древнейших времен» (СПБ., 1770–1791), тобто ці вчені у свою модель російської історії неодмінно включали Київську Русь, про яку черпали відомості із перших руських літописів (Повість врем'яних літ, Київський літопис, Галицько-Волинський літопис). Та особливо у цьому ряду історичних праць слід виділити роботу М. Ломоносова (1711–1765) «Древняя Российская история от начала российского народа до кон-

чины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года» (СПб., 1766), у якій чи не вперше російська історія виводиться із часів Київської Русі, що свідчить про факт цілеспрямованого присвоєння Росією історії, яка відбулася ще до її офіційної появи на євроазійській географічній і політичній карті. Чи був М. Ломоносов самостійним у своїх висновках щодо належності історії Київської Русі до Росії?

Потребу у написанні історії Росії активізував ще Петро І. Як відомо, у його бібліотеці зберігалися різноманітні історичні книги, а також руські літописи[1]. Показовим є такий факт: коли цар у 1711 р. побував у Кенігсберзі, то відвідав тамтешню Королівську бібліотеку, де побачив прикрашений мініатюрами давній руський рукопис, подарований бібліотеці польським магнатом М. Радзивілом; Петро І звелів зняти з неї копію для своєї книгозбірні. Так у Петербурзі з 1725 р. з'явився Радзивілівський літопис (список з «Повісті врем'яних літ»), якому судилося відіграти значну роль в історії російської історичної науки, зокрема з нею працювали В. Татіщев та М. Ломоносов. У 1708 р. директор Московської друкарні, колишній спудей Слов'яно-греко-латинської академії Федір Полікарпов одержав розпорядження від Петра І написати «Историю России» з найдавніших часів до сучасності. Були встановлені джерела, якими користувався Ф. Полікарпов у підготовці своєї праці: це передусім рукописний збірник кінця XVII ст. під назвою «Степен-

[1]Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях государя императора Петра Великого трудами и иждивением Федора Туманського. СПб., 1787. – ч V. – с. 140.

ная книга», де вміщено хронографічні відомості різних часів і народів[2]. Очевидно, цих відомостей виявилося замало для Ф. Полікарпова, тому його «История о владении российских великих князей вкратце» була визнана невдалою, залишалася неопублікованою і нині зберігається в архіві. Проте Петра I не полишала ідея створити історію держави, тому він звернувся до Феофана Прокоповича, у бібліотеці якого було чимало історичних праць, зокрема і тих, які він вивіз до Петербурга з Києва, де раніше був професором і ректором Києво-Могилянської академії. У книгозбірні були історичні роботи античних та візантійських істориків, щедрі на факти зі слов'янської історії праці польських істориків М. Стрийковського, Я. Длугоша, М. Кромера, а також низка хронографів XVI і XVII ст. з виписками із Никонівського літопису, Києво-Печерського патерика та інших давніх джерел[3]. Феофан Прокопович взявся за виконання царевого доручення, маючи свої погляди на висвітлення історії, викладені у його трактаті «О поэтическом искусстве»[4]. Він написав працю під назвою «Родословие великих князей и царей российских», де виклав короткі відомості і характеристики руських князів та російських царів (до Петра I). Власне, він створив не історію держави, а історію з біографій правителів, проте знаковим є те, що до «Родословия» російських самодержців він включив Рюрика, Ігоря, Святосла-

[2]Моисеева Г.Н. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. – Ленинград: Наука, 1980. – С.21 – 23.

[3]Там само, с. 30 – 31.

[4]Див.: Прокопович Феофан. Сочинения / Под ред. И.П. Еремина. – М.-Л.: Наука, 1961. – С. 38 – 48.

ва, Володимира, Ярослава, Володимира Мономаха та інших руських князів, вибудувавши династію Рюриковичів, яка змінилася іншою династією – Романових. Автор постав як знавець руських літописів, проте його, мабуть, не задовольнило вельми коротке «Родословие», розкішно видане у 1717 р. Він розпочав працю над «Собранием от летописателей краткого ведения от начальства великих монархов российских на престолах государственных бывших, по степеням и по летам описуемых», до якої включив розповіді про трьох братів Кия, Щека і Хорива, про Аскольда і Діра, розширив оповіді про руських князів та російських царів, найбільша з яких розкриває життя і діяння Петра І. Проте цей твір не був виданий, хоч рукописом, очевидно, користувалися учні Ф. Прокоповича, серед яких був Михайло Ломоносов.

Свою версію російської історії ще у «петровську епоху» представив Дмитро Туптало у праці «О начале древнего славенского народа» (робота не закінчена, автор помер 1709 р.), пристосувавши відомості із найдавніших літописів до сучасних для нього історичних уявлень, відтак не тільки історію Київської Русі, а й події, відображені у недатованій частині «Повісті врем'яних літ», відніс до давньої історії Росії. Те саме зробив трохи пізніше Василь Татіщев в «Истории Российской». Видана вже після смерті автора, ця праця ще в рукопису привертала увагу сучасників (М. Ломоносов, Г. Міллер, А. Шлецер), зокрема через те, що в ній були використані джерела (наприклад, якийсь Іоакимівський літопис), котрі не збереглися, і їх можна уявити хіба що за цитатами чи переказами в самій «Истории» В. Татіщева.

Аналіз джерел, якими користувалися у написанні своїх історичних праць Д. Туптало, В. Татіщев, М. Ломоносов, підказує, що одним із них був «Синопсис, или Краткое собраніе от различных лѣтописцев о началѣ славеноросcійскаго народа и первоначальных князех» (вперше надрукований 1674 р.) – історичний твір українського походження, який приписують архімандриту Києво-Печерського монастиря, письменникові Інокентію Гізелю. Виявлено факти, що, наприклад, М. Ломоносов працював над цим твором, коли за рекомендацією Ф. Прокоповича у 1733 – 1734 рр. навчався у Києво-Могилянській академії з її багатою книгозбірнею, де були й історичні праці давнини[5]. Деякі українські автори після приєднання у 1654 р. України до Російської держави запопадливо намагалися сподобатися особисто самодержцям або тогочасним високопосадовцям, тому «Синопсис» має проросійський характер. Історію Київської Русі невідомий автор переказує за «Повістю врем'яних літ». Галицькою і волинською історією не захоплюється, а Романові дорікає за те, що хотів столицю *«российского самодержавия»* Київ перенести до Галича. Про князя Данила згадано лише у зв'язку із заснуванням Львова. Автор сумує, коли пише про монголо-татарську руїну і вихваляє Дмитрія Донського за Куликовську битву (історичний аналіз тих подій не дає підстав для героїзації Донського та гіперболізації Куликовської битви, після якої Москва ще триста літ платила Орді данину). 1320 рік – це вивільнення українських земель від Орди

[5]Сотниченко П.А. Бібліотека Києво-Могилянської академії // Від Вишенського до Сковороди. – К.: Наукова думка, 1972. – С. 47 – 53.

литовським князем Гедиміном, але в «Синопсисі» про це сказано так: «О взятии стольного *російского* града Кієва»[6]. Автор «Синопсиса» жодним словом не обмовився про визвольну війну під проводом Б.Хмельницького, а переяславський акт 1654 р. зобразив як повернення Києва російським царем Олексієм «на первое паки царственное бытіе». 70–80-і роки XVII ст. зображені як спільна боротьба України і Росії проти турків (повідомляється про декілька походів, зокрема про Чигиринський похід 1678 р.). Використання Росією козацьких загонів у боротьбі з Туреччиною подається як «спільна боротьба».

У тлумаченні «Синопсисом» витоків «словеноросійского народа» помітні ідеологічно марковані акценти. Наприклад, у заголовку «О народі руском» уточнюється: «или свойственіе *россійском*». Порушуючи послідовність, якої дотримано, зокрема, у «Повісті врем'яних літ», автор «Синопсису» виносить наперед, ще до періоду заснування Києва, повідомлення про Масоха: «И тако от Масоха, праотца славеноросійскаго, по наслідію его, не токмо москва, народ великій, но и вся русь, или россія, вышереченная произыйде». Антиісторичні маніпуляції з поняттями «русь», «москва», «россія» тут цілком очевидні, і зрозуміло, на чию користь вони витлумачуються. Тож не дивно, що київський князь Володимир є «всея *Россіи* первый самодержец», що Київ – «всего народа *россійскаго* головний град». Автор ніби підкреслює свою московську, російсько-самодержавну орієнтацію, не дбаючи про об'єктивне висвітлення найдавнішої історії східних слов'ян.

[6]Синопсіс... // Українська література XVII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 177.

Тож недаремно радянські дослідники стверджували, що «Синопсис» обстоював ідею возз'єднання українського народу з російським[7]. Насправді, як це витікає зі змісту і проставлених автором акцентів, він закладав в історію східнослов'янських народів ідею старшинства народу російського та месіанської ролі Москви у слов'янському просторі, що згодом, уже у XVIII ст., досить активно розроблялося в російській історіографії. Це було підхоплене М. Карамзіним, який на початку XIX ст. з усіх попередніх великодержавних ідей витворив та утвердив у своїй «Истории государства Российского» історичну концепцію, фундаментальну модель зародження Російської держави.

У Передмові М. Карамзін висловлює таку думку: «Історик Росії міг би просто, сказавши декілька слів про походження її головного народу, про склад Держави, подати важливі, найпам'ятніші риси давнини у красивій *картині* і почати *грунтовну* оповідь з Іванового часу, або з XV ст., коли завершилось одне із найбільших державних творінь у світі»[8]. Від себе додамо: щодо Російської держави це було б правильно й історично справедливо. Але ж чи про таку «коротку» історію дбали передусім самодержавці, починаючи від Петра I? Тому й М. Карамзін з пафосом звертається до уявного читача своєї книги: як же я міг не сказати про літописи! Йшлося ж бо про руські літописи, створені за часів Київської Русі. От саме вони і мали б доповнити, а

[7]Грицай М.С., Микитась В.Л., Шолом Ф.Я. Давня українська література. – К.: Вища школа, 1989. – С. 241.

[8]Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. – М.: Наука. – Т. 1. – 1989. – С. 16.

точніше, доточити російську історію, і саме їх він називає у розділі «Об источниках российской истории до XVII века» літописами «нашего отечества»[9].

Оскільки М. Карамзіна цікавила передусім історія «государства Российского», тобто історія власне держави, а не історія етносів, то його увага засереджена на пошуках державного ядра, на історичній зав'язці державного устрою. Тому-то він, вслід за «Повістю врем'яних літ», вважає важливою подією прикликання варягів, котрі і поклали початок державності на Русі і «дали Росії перших державців і саме ім'я». За концепцією М. Карамзіна, держава зароджується на півночі Росії, на новгородській землі (символічна дата – 862 рік), коли слов'янські та угро-фінські племена нібито добровільно відмовилися від народного управління і почали вимагати «государей» від варягів. І лише через двадцять років Олег узяв владу у Києві, відтоді саме в Києві зосереджується суспільно-політичне життя, але це було державне життя Росії, а Київ, відповідно, був «российским городом». «Норманська теорія», прийнята і розгорнута М. Карамзіним, ще у його сучасників викликала запеклі дискусії, та й у радянські часи критикувалася з тих мотивів, нібито вороги радянської влади використовували її, аби принизити історію радянського народу, викликати у західних читачів образ відсталої, дикої, жорстокої країни.

М. Карамзін був прихильником монархії, тому обирав такі історичні сюжети, які б свідчили про величність князів, царів, а також про єдність держави. Одним із таких сюжетів, який відіграв важливу роль у

[9] Там само, с. 23.

створенні держави, було об'єднання Новгородської і Київської земель, на чому автор зупиняється детально, будучи переконаним, що європейські впливи ішли не від Києва до Новгорода, а з південної Прибалтики. Учений не бачив ментальної різниці між етносами південної Русі (поляни, древляни, дуліби, бужани, сіверяни) та північної Русі (меря, мурома, черемиси, мещера, мордва, чудь, весь, югра, печора), хоч і називає їх фінськими[10]. Ще один історичний сюжет, який детально обробив М. Карамзін у своїй «Истории», пов'язаний із прийняттям християнства: він зібрав усі відомі на той час факти (зокрема і літописні) не тільки для з'ясування історичних і політичних обставин прийняття християнства на Русі, а й для обґрунтування православ'я як важливого чинника зміцнення монархічної держави, хоч мав, звичайно, на увазі, передусім «русское православие».

Модель російської історії М. Карамзіна мала не так наукове, як ідеологічне, політичне значення, оскільки це була модель «офіційного російського історика», яка експлуатувалася впродовж XIX–XX ст. і не втратила свого значення у свідомості сучасної Росії.

Ця модель лягла в основу наступних після М. Карамзіна історичних досліджень, серед яких праці С. Соловйова (1820–1879), С. Платонова (1860–1933), В. Ключевського (1841–1911). «Курс російського історії» останнього з них був настільки популярним, що використовувався як підручник у навчальних закладах і царської Росії, і Радянського Союзу, про що свідчить той факт, що у 30-х рр. XX ст. він був переклададений навіть

[10]Там само, с. 50.

українською мовою і опублікований видавництвом «Радянська школа»[11].

Зважаючи на такий розголос цієї праці, придивімося до неї пильніше, зосередивши увагу на тому, як трактує В. Ключевський той період історії, коли зародилося руське (давньоукраїнське) письменство. Учений вважає, що основним фактом ранньої *російської* історії була колонізація, але вкладає у це поняття не загарбання чужих територій, а переселення, освоєння чужих земель, що було характерним передусім для кочових племен. До речі буде сказати, що ця ідея, облюбована В. Ключевським, дуже йому знадобилася, коли він як офіційний історик намагається виправдати колоніальні загарбання Росії впродовж пізнішої її історії – XVI–XIX ст. Він не є прихильником теорії німця А. Шлецера та росіянина М. Карамзіна і тих істориків, які її підтримали (М. Погодін, С. Соловйов): вони вважали, що до половини IX ст., тобто до приходу варягів, на великому просторі від Новгорода до Києва по Дніпру жили, мов звірі і птахи, дикі племена, які не мали правління; у цю пустку, де розкидано між собою проживали слов'яни і фіни, початки суспільності і держави були занесені прихідцями зі Скандинавії (власне, йдеться про «норманську теорію»). Не приймає В. Ключевський й інший погляд, який найвиразніше висловили професори Московського університету І. Бєляєв та І. Забєлін: східні слов'яни споконвіків жили там, де вказує «Повість врем'яних літ»; вони пройшли тривалий еволюційний шлях від дрібних первісних родо-

[11]Ключевський В. Курс російської історії / Пер. з російської. К.: Рад. школа, 1938.

вих спілок до племен, поки під впливом політичного та економічного життя не сформувалися у племінний союз під назвою Русь.

В. Ключевський викладає власний погляд, відмінний як від двох попередніх, так і від «Повісті врем'яних літ»: «Ми застаємо у східних слов'ян на Карпатах в VI ст. великий військовий союз під проводом князя дулібів. Тривала боротьба з Візантією спричинила цей союз, зімкнула східне слов'янство в щось ціле (...) Цей військовий союз і можна поставити на самому початку нашої історії (...) Звідси, з цих схилів східні слов'яни в VII ст. поступово розселилися по рівнині»[12] ; «З VIII до XIII ст. маса руського населення зосереджувалася на середньому і верхньому Дніпрі (...) Домінуючий політичний факт періоду – політичне дрібнення землі під проводом міст. Домінуючим фактом економічного життя в цей період є зовнішня торгівля з викликаними нею лісовими промислами, звірословством і бортництвом (лісовим бджільництвом). Це Русь *Дніпровська, городова, торгова*»[13].

Основним чинником об'єднання та одержавлення Дніпровської Русі В.Ключевський вважав господарські, економічні інтереси. Господарське і торгове життя у цьому краї спрямовувалося одним могутнім потоком – Дніпром та його притоками, тобто це територія від Західної Двіни і до Чорного та Азовського моря. Колись цей шлях відкрили греки, а пізніше ним скористалися варяги. Російський історик не розцінює варягів як озброєних завойовників, а називає «шука-

[12]Ключевський В. Курс російської історії. – К.: Рад. школа, 1938. – С.87.

[13]Там само, с. 20.

чами вигідних наймів і торговельного баришу»[14]. На відміну від М. Карамзіна, В. Ключевський доводить, що першим великим князівством було Київське і вказує на значну роль Києва: «Київ був збірним пунктом *російської* (курсив мій. – П.Б.) торгівлі; до нього стягувалися торговельні човни звідусіль – з Волхова, Західної Двіни, верхнього Дніпра і його притоків (...) Хто володів Києвом, той тримав у своїх руках ключ від головних воріт російської торгівлі»[15]. Київське князівство учений називає «першою формою російської держави». Більше того, він зазначає: «Появу Рюрика в Новгороді, на мою думку, незручно вважати початком російської держави: тоді в Новгороді виникло місцеве і при тому короткочасне князівство. Російська держава була заснована діяльністю Аскольда і потім Олега в Києві: з Києва, а не з Новгорода пішло політичне об'єднання російського слов'янства»[16].

Така наукова версія В. Ключевського могла б сприйматися як виважена і найбільш вірогідна, якби забути, що він веде мову про історію Росії. Виходить, все, що відбувалося в Києві та навколишніх землях (літописи дають більш-менш чітке географічне уявлення – це територія сучасної України), належить до російської історії; і Російська держава також зародилася у Київському князівстві, тому й не дивно, що деякі історики – сучасники В. Ключевського (зокрема, М. Погодін) називали Київ «русским городом», де навіть у кінці XIX ст.говорили російською мовою (на жаль, і на початку XXI ст. Київ є переважно російськомовним або зру-

---

[14]Там само, с. 117.

[15]Там само, с. 117.

 [16]Там само, с. 120 – 121.

сифікованим, хоч це не дає підстав не вважати його столицею України).

Теорія походження та політичного, соціально-економічного функціонування Київської Русі, викладена В. Ключевським, зводилася до того, що це була єдина монархічна держава, імперія, котра у XIII ст. розпалася внаслідок внутрішніх протиріч та міжусобиць, і навіть монголо-татарське нашестя не було головною причиною загибелі Русі, а «відплив населення на захід» (йдеться про населення праукраїнської території). «Відплив населення з Подніпров'я, – пише історик, – ішов у двох напрямках, двома протилежними струменями. Один струмінь ішов на захід, за Західний Буг, в область верхнього Дністра і верхньої Вісли, вглиб Галичини і Польщі. Так південноруське населення з Придніпров'я поверталося на давно забуті місця, покинуті його предками ще у VII ст. Сліди відпливу в цей бік виявляються в долі двох окрайних князівств – Галицького і Волинського (...) У зв'язку з цим відпливом населення на захід пояснюється важливе явище в російській етнографії, а саме – *утворення малоросійського племені* (курсив мій. – П.Б.). Другий струмінь пішов на північ і схід(«колонізація верхнього Поволжя, Ростово-Суздальського краю»[17]). Це мандрівне населення, яке і склало основу великоруської народності, на своєму шляху зустріло місцеві племена (більшість із них перераховано у «Повісті врем'яних літ») і «русифікувало» їх, хоч В. Ключевський прохоплюється, що ця етнічна взаємодія призвела до того, що «наша великоруська фізіономія не зовсім точ-

[17]Там само, с. 249.

що відтворює загальнослов'янські риси», бо набула «фінських рис»[18].

Відплив населення у XIII ст. через два-три століття, вважає В.Ключевський, змінився припливом: «З XV ст. стає помітне друге заселення середнього Придніпров'я»[19], тобто українських територій, які протягом кількох попередніх віків нібито перебували у цілковитому запустінні. Історик називає це «дніпровською україною», заселення якої відбувалося за рахунок великоросіян: «маса зайшлого сюди населення чисто російського походження»[20].

Очевидно, саме з таких історичних екзерсисів В. Ключевського і виникла думка про те, що історію української літератури слід розпочинати з XV–XVI ст., бо все, що було до того часу, або не українське, або «спільна спадщина».

Чимало поглядів російських істориків XIX ст., що стосуються походження Русі, виникнення «великоросійської» і «малоруської» народностей, перейняли учені Росії і в XX ст. Непохитною виявилася принципова теза: зародження держави Русь – це зародження Російської держави, відтак культурні, зокрема і літературні, надбання цієї пори (X–XIII ст.) маркуються як російські (варіант – «древнерусские»). Немає потреби у цій монографії аналізувати всі чи принаймні якусь частину досліджень російських істориків радянського часу, оскільки з пізнавальною метою можна звернутися до книги «Советская историография Киевской Руси / Под ред. В.В. Мавродина» (Ленінград, 1978). Візьмемо до

[18]Там само, с. 253.
[19]Там само, с. 242.
[20]Там само, с. 243.

уваги деякі знакові або підсумкові праці, у яких розробляється концепція походження Русі – до праць Б. Рибакова та Л. Гумільова.

Книга Бориса Рибакова «Киевская Русь и русские княжества XI–XIII вв.» (1982) узагальнює усі попередні дослідження цього вченого і є своєрідним еталоном, офіційною радянською програмою у тлумаченні історії Київської Русі. Не заперечуючи справді грунтовного опрацювання історичного матеріалу, зокрема археологічного, не можна не побачити певні ідеологічні акценти, розставлені у цій роботі на догоду тогочасній радянській доктрині, яку науковець сам же сумлінно розробляв та утверджував.

Намагаючись відповісти на питання «Звідки пішла Руська земля?», Б. Рибаков передусім відмітає «норманську теорію», вважаючи її антиісторичною, виплодом «місцевих або чужих витоків Російської держави», інструментом у руках ворожої «фашистської», «імперіалістичної» пропаганди[21]. Проте навряд чи до справді історичних можна віднести твердження вченого про існування у IX–XIII ст. «древнерусской народности – родоначальницы позднейших братских народностей – русской, украинской, белорусской»[22]. Цей міф про «древнерусскую народность» дуже нагадує ідеологічний концепт кінця 70-х років, закріплений у Конституції СРСР, – про «нову спільноту – радянський народ». Здається, Б. Рибаков реалії XX ст. накладає на Київську Русь, ніби підказуючи, що та Русь – то своєрідна модель держави нового часу.

[21]Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII – XIII вв. – М.: Наука, 1982. – С. 55.

[22]Там само, с. 57.

І хто ж, на думку вченого, входив до «древнерусской народности»? Це племена, які розселилися на Середньому Подніпров'ї з Києвом, Черніговом, Переяславом і Сіверською землею: поляни, древляни, радимичі, в'ятичі, словени, кривичі, радимичі. Мешканців Погориння і Галичини з містами Бузьк, Шумськ, Тихомиль, Вигошів, Галич не включено до Русі, у чому бачиться ідеологічний умисел Б. Рибакова. Ядро Русі становили, на його думку, такі міста, як Київ, Чернігів, Переяслав Руський, Вишгород, Василів, Корсунь, Богуслав, Канів, Стародуб, Трубеч, Глухів, Курськ, Новгород-Сіверський, Остер[23]. Але сюди не входили Суздаль, Смоленськ, Новгород. Більше того, до «нерусских народов» віднесені, за «Повістю врем'яних літ», чудь, меря, весь, мурома, черемись, мордва, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, норома, либь. За цією схемою, яка складена за літописними даними, виходить, що Київська Русь – це землі, які в основному відповідають географічним параметрам сучасної України, а прилеглі території до Русі не належали, принаймні в X–XII ст. Підкоряючись історичним фактам, викладеним у літописах, Б. Рибаков це визнає, але саме в цьому і проявляється невідповідність наведених фактів і його уявлень про «древнерусскую народность».

Та коли вже вчений полишає географію розселення й археологічні свідчення культури та побуту давніх племен і переходить до розмови про державу Русь, то знову вмикаються ідеологічні запобіжники, знову виявляється обережність у тлумаченні ключових подій, пов'язаних із виникненням і розвитком «Российского

[23]Там само, с. 62 – 65.

годударства». Так, Б. Рибаков, як і деякі інші його попередники, визнає, що «східнослов'янська державність визрівала на півдні, у багатій і плодородній смузі Середнього Подніпров'я», що «ми повинні поставитися з великою підозрою і недовірою до тих джерел, які будуть підносити нам Північ як місце зародження російської державності, і повинні будемо з'ясовувати причини такої очевидної тенденційності»[24]. З одного боку, мусимо визнати, що Б. Рибаков як історик тут правий, але з іншого – визнати, що такі висновки він робить тому, що є противником «норманської теорії», за якою державність виникає спершу на новгородських землях. Учений знову вдається до критики цієї теорії, розвінчуючи легенду про «прикликання варягів» і легенду про Рюрика та його братів, яку називає анекдотичною. Широко цитуючи «Повість врем'яних літ», він стверджує, що київські князі часто вдавалися до послуг найманих варязьких загонів, що, зрештою, призвело до поповнення варягами руського боярства. Держава Русь народжувалася самостійно, без будь-якого втручання ззовні, «протягом усього IX ст. і в першій половині X ст. йшов один і той же процес формування і зміцнення державного начала Русі»[25] – такий висновок робить Б. Рибаков.

Викладаючи історію Київської Русі як ранній етап історії Російської держави (такою є основна ідеологічна настанова цієї праці), російський учений не уникає суперечностей, адже він узявся довести, що події, які відбувалися на території сучасної України – то і є

[24]Там само, с. 284.
[25]Там само, с. 315.

російська історія. Відтак він немало місця у своїй роботі відводить політичній, економічній, культурній характеристиці земель, де проживали поляни, древляни, дреговичі, волиняни, радимичі, тиверці, над яким чинив свою волю стольний Київ. І лише, перевівши мову на історичне буття Русі в кінці XI – першій третині XIII ст., Б. Рибаков починає говорити про Новгородське, Смоленське, Полоцьке, Ростово-Суздальське князівства, а також трохи місця відводить Галицько-Волинським землям. Процес формування цих князівств (за винятком Галицького і Волинського) віднесено до пізньої історії Київської Русі, коли вихідці з південної частини держави поступово залюднювали її північну частину, зокрема Верхній Дніпро, Західну Двіну, Верхню Волгу, Волхов, Оку і Клязьму. «Процес розселення на північ уже йшов, – пише Б. Рибаков, – але північні області ще різко відрізнялися від споконвічних південних слов'янських територій за рівнем розвитку»[26]. І з таким висновком ученого важко не погодитись, хоч цей висновок мимоволі суперечить загальній концепції ученого щодо зародження Російської держави. А що він не відступав від такої концепції, про це свідчать його прикінцеві узагальнення, які цілком співпадають з радянською (великодержавною) доктриною: «Київська Русь за час своєї державної єдності встигла і зуміла створити єдину народність. Ми умовно називаємо її давньоруською народністю, материнською по відношенню до українців, росіян і білорусів, які вичленились у XIV–XV ст.»[27].

[26]Там само, с. 566.
[27]Там само, с. 578.

Примітно (та й історично справедливо), що Б. Рибаков у назві своєї праці використав означення держави «Київська Русь», яке передусім географічно акцентує на належності до Києва – столиці України. Переважна частина російських науковців у XIX–XX ст. уникали цього означення, обравши для своїх студій назву «Древняя Русь». Так зробив і Лев Гумільов у своїй книзі «Древняя Русь и Великая Степь». У передмові до книги Д. Лихачов однозначно вказує на те, що автор пропонує «досвід реконструкції російської історії IX–XIV ст.». Попри те, що у цій книзі є чимало цікавих, несподіваних спостережень, відмінних від задавнених історичних стереотипів у тлумаченні зародження і державного функціонування Русі, основний її пафос зводиться до спростувань ворожнечі Русі і Степу, до визнання миролюбності між русами і печенігами та половцями (за винятком деяких непорозумінь) – зрештою, на прикладі руської історії автор прагнув довести деякі свої ідеї, висловлені у праці «Этногенез и биосфера Земли» (1979). А головне, що характеризує і багатьох інших російських істориків, Л. Гумільов розглядає історію Русі як один з етапів історії Росії.

У такому контексті він вдається до висловлювань і міркувань, які мають антиукраїнське спрямування. Зокрема, ведучи мову про проблему «споконвічної боротьби «лісу зі степом», яку у своїх роботах послідовно висвітлювали С. Соловйов, В. Ключевський, Г. Вернадський, Б. Рибаков, «не кажучи вже про істориків «українського» спрямування, таких, як, наприклад, М. Костомаров, В. Антонович, М. Грушевський та ін.»[28],

[28]Гумилев Л. Древняя русь и Великая сиепь. – М.: Изд. АСТ, 2006. – с. 494.

Л. Гумільов намагається спростувати погляди зазначених науковців, але чомусь найбільше невдоволення у нього викликають українські історики. Він іронізує з М. Костомарова, який вважав український народ дуже древнім і несхожим на великоросів, південь Русі – республіканським, а північ – монархічним, також писав про те, що Русі зі Сходу у давнину загрожували степові кочовики, жадібні до грабежу та винищення, а останній удар по Києву нанесло татаро-монгольске нашестя (Л. Гумільов пише, що це неправда, бо «чомусь-то Південну Русь підкорили не татари, а литовці!»). Та якби ж то про це говорив лише М. Костомаров у 60-х рр. XIX ст., але його ідеї «знайшли послідовників серед українських націоналістів, нариклад М.С. Грушевського та ін.», фундаментальні історичні дослідження якого Л. Гумільов називає «войовничим провінціалізмом»[29]. Словом, Л. Гумільов не вважає «боротьбу лісу зі степом» (азійського Сходу і Київської Русі) історично доведеною, бо такої боротьби не було. Звідси зрозуміло, чому він бере у лапки «запустіння» Київської Русі, а наслідки монголо-татарського нашестя фактично виправдовує: «Справедливо відзначивши, що монголи були жорстокими на рівні свого часу (...), багато укріплень вони обійшли стороною, а ліси, яруги, ріки, болота переховували від татарської кінноти і села, і людей (...) Не всі російські міста загинули під час Батиєвого нашестя, як прийнято вважати, прийнято тому, що в цьому виявилось панівне уявлення істориків про долю краю, тобто упереджена думка»[30]. Фактично виправдовуючи жорстокість нашестя Батия на Русь, Л. Гумільов (вочевидь

[29]Там само, с. 498.
[30]Там само, с. 537 – 538.

заангажований ворожим ставленням росіян до західної України) творить наклеп на Данила Галицького, який «загравав з папством», налагоджував стосунки із Золотою Ордою, знищив галицьких бояр-зрадників, зруйнував міста і спустошив древню слов'янську землю, внаслідок чого вона стала легкою здобиччю Польщі. В дусі борців із «мазепинцями», в дусі більшовицької пропаганди Л. Гумільов запитує: «Кого слід вважати «зрадником»: чи не тих, хто шукав компромісу з татарами, чи тих, хто підпорядковував руські землі папі, німцям та їх сателітам?»[31].

Дещо дивним видається твердження Л. Гумільова про те, що під час монголо-татарського нашестя «населення південно-східних земель – із Путивля, Рязані та ін., позбавлене захисту розгромлених княжих дружин, постраждале від анархії, звичної для порубіжних регіонів, утікало на Волинь»[32]. Автор не наводить жодного історичного факту на підтвердження цього переселення рязанців на волинські землі, але чим не ідеологічний хід для того, аби зайвий раз не підкреслити, як ще у давнину, внаслідок історичних обставин вибудовувався «русский мир».

У своїх висновках щодо «давньоруської етнічної традиції» Л. Гумільов не є оригінальним, дотримуючись російсько-радянського стереотипу: на місці цієї традиції, яка занепала у XV ст., «виникли три етноси: великороси, білоруси, українці, які самі себе до XVII ст. називали «русскими». Українці – етнонім умовний, як і візантійці»[33]. Стереотип то старий, але уточнення щодо

[31]Там само, с. 538.
[32]Там само, с. 552.
[33]Там само. С. 706.

українців свідчать про великодержавну зверхність їх автора і про навмисне перекручення історії, яку Л. Гумільов, мабуть-таки, знає, але не хоче визнавати.

1.2. Міф про «пролог русской литературы»

Присвоївши собі історію Київської Русі, російська історична наука створила методологічний фундамент для тлумачення власної історії літератури. Російські історики літератури привласнили собі і культурні, писемні надбання часів Київської Русі, і вперше це фіксується в історичних працях, де передусім києворуські літописи, а також такі твори, як «Слово про Закон і Благодать», «Повчання» Володимира Мономаха, Києво-Печерський патерик, «Слово про Ігорів похід», житія Бориса і Гліба, Володимира, Ольги розглядаються як літературна спадщина Російської держави, як «пролог русской литературы».

Один із перших нарисів російської літератури, який належить М.І. Гречу (1787–1867) і називається «Опыт краткой истории русской литературы» (1822), розпочинає російське письменство із творів Київської Русі, синхронізуючи її з історією «Российского государства» у викладі і тлумаченні М. Карамзіна.

Цій антиісторичній ідеї у свій час підіграв і український історик та філолог М.О. Максимович (1804 – 1873), який написав «Историю древней русской словесности» (1839), де пам'ятки доби Київської Русі відніс до «русской литературы» хоч, з іншого боку, у пізнішій роботі «О народной исторической поэзии в Древней Руси» (1845) нерозривно пов'язував епос києворуський із новоукраїнським. Важливою для розуміння спад-

ковості в українському літературному процесі була думка М. Максимовича про те, що нова література є наслідком попередньої літературної спадщини: «То, что написано на малороссийском языке в нынешнем столетии, потому и может называться словесностью, что оно есть продолжение прежней малорусской словесности, которая процветала во всю бытность Украины козацкой и, в свою очередь, была продолжением словесности, существовавшей во времена Украины княжеской»[34], – так писав дослідник у праці «Полемическое обозрение малороссийской словесности» (1867). Звичайно, останнє зауваження про те, що література Київської Русі є спадщиною, на якій розвивалося подальше українське письменство, у ті часи викликало з боку російських критиків та науковців шалений спротив. Ця, як на ту пору, «крамольна» думка М. Максимовичем спеціально не розвивалася (це зробили дещо пізніше І. Франко, М. Грушевський, М. Возняк).

Без застережень і пояснень розпочинав історію російської літератури[35] із творів києворуського періоду М.О. Полєвой (1796–1846), який хоч опонував М. Карамзіну у своїй шеститомній «Истории русского народа», але у поглядах на літературну спадщину Київської Русі був із ним солідарним. Так чинив і С.П. Шевирьов (1806–1863) у своїй праці[36], який разом з М.П. Погодіним (1800–1875) очолював журнал «Москвитянин», був апологетом «офіційної народності»,

[34]Максимович М.О. Полемическое обозрение малороссийской словесности // Історія української літературної критики та літературознавства: У 3 кн. / За ред. П.М. Федченка. – К.: Либідь, 1996. – Кн. 1. – С. 122.

[35]Полевой Н.А. Очерки русской литературы: В 2 ч. – СПб., 1839.

[36]Шевырев С.П. История русской словесности, преимущественно древней: В 4 ч. – М., 1858 – 1860.

скептично, як і М.П. Погодін, ставився до української історії та культури.

Не відступили від розробленої своїми попередниками схеми у висвітленні початків російської літератури О.М. Галахов (1817–1881)[37], І.П. Порфирьєв (1827–1895)[38], П.М. Полевой (1831–1904)[39], П.В. Владимиров (1838–1909)[40], який свою працю «Древняя русская литература Киевского периода XI–XIII вв.» видав у Києві, віднісши російську літературу XI–XIII ст. до «київського періоду». До російських зараховували письменників та їхні твори церковні автори: Євгеній (Болховітінов) (1767–1837)[41] і Філарет (Гумілевський) (1798–1865)[42].

На початку XX ст. з'явилася низка авторських праць з історії російської літератури, у яких пам'ятки доби Київської Русі, як і раніше, розглядалися як початковий етап у розвитку російського письменства. До них можна віднести резонансну працю (у 1898 р. на неї відгукнувся рецензією навіть І. Франко) О.М. Пипіна (1833–1904)[43], «Историю русской литературы»

[37]Галахов А.Д. История русской словесности древней и новой. Отд. 1: Древнерусская словесность. – Спб., 1863 (перевидавалась у 1868, 1875, 1880).

[38]Порфирьев И.П. История русской словесности. Ч. 1: Древний период. Изд. 8-е. – Казань, 1900.

[39]Полевой М.Н. История русской словесности с древнейших времен до наших дней: В 3 т.. – СПБ., 1900. – Т. 1.

[40]Владимиров П.В. Древняя русская литература Киевского периода XI–XIII веков. – К., 1900.

[41]Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. – Т. 1. – СПб., 1827; Його ж. Словарь русских светских писателей. – М., 1838.

[42]Филарет. Обзор русской духовной литературы (862 – 1863). – Харьков, 1859 (перевидавалося у 1863, 1884 рр.)

[43]Пыпин А.Н. История русской литературы. - Т. 1: Древняя письменность. – СПб., 1898 (друге видання – 1902).

І.О. Шляпкіна (1843–1916)[44], «Русскую литературу» Є.В. Пєтухова (1854–1923)[45], «Курс истории русской литературы» В. А. Келтуяли (1849–1915)[46]. Деякі роботи російських авторів використовувалися в освітній справі і в Україні, зокрема це підручник В.В. Сіповського (1856–1924)[47], до якого додавалася «Историческая хрестоматія по исторіи русской словесности (русская литература с XI по XVIII в.»)) (останнє, п'яте, видання – СПБ, 1910). У цій хрестоматії подавалися твори давньої російської літератури, до яких упорядник відносив і всі твори доби Київської Русі. Далі були твори періоду «северовосточной Руси» (XIII–XV ст.) і період «московский», який закінчувався творчістю Симеона Полоцького (XVII ст.). Про твори, написані на теренах українських, тут, звичайно, не йшлося, хоч хрестоматія призначалася для «среднеучебных заведений» усієї Російської імперії, зокрема і для українських шкіл. Тому й не дивно, що очевидні українізми, які траплялися у давніх творах (оболонь, борть, зорати, гинути, гармата, година, горілка, дрібний, жадати, жерело, казати, кривда та ін.), винесені упорядником у спеціальний словник незрозумілих слів.

Лише у 20-х роках XX ст., коли виникли історичні умови для формування незалежної української держа-

[44]Шляпкин И.А. История русской литературы. – Ч. 1: Древний период. – СПб., 1911.

[45]Петухов Е.В. Русская литература. Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода. – Юрьев, 1912.

[46]Келтуала В.А. Курс истории русской литературы. Ч. 1: История древней русской литературы. Кн. 1: История литературы от IX до XIII в. – СПб., 1906 (друге видання – 1913).

[47]Сиповский В.В. История русской словесности. – Ч. 1. – СПб., 1907.

ни, монополія росіян у тлумаченні давньої літератури була порушена. У цей час публікуються «Історія української літератури» М.С. Возняка (1881–1954) та «Історія української літератури» М.С. Грушевського (1866 – 1934). Літературні пам'ятки києворуського періоду увійшли до таких видань, як «Хрестоматія по українській літературі для народних учителів» М. Сумцова, М.Плевако, Д. Багалія (1918), «Хрестоматія української літератури» М. Плевако (1926), «Хрестоматія по історії української літератури» О. Дорошкевича та Л. Білецького (1918), хрестоматія «Старе українське письменство» М. Возняка (1924). На цьому тлі «Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода» В.М. Істріна (1865 1932)[48], у якому автор відносив «владимиро-суздальскую литературу» на противагу «київській», а також «История древней русской литературы» М.М. Сперанського (1860–1928)[49] на ту пору були безсилими похитнути наукові позиції українських учених.

Ги подом усе повернулося «на круги своя», оскільки суспільно-політична ситуація в радянській державі кардинально змінилася і розпочалося зміцнення СРСР на взірець імперії «Русское государство». Популяризація літературної спадщини минулого тут відігравала не останню роль. Відтак писемні пам'ятки, що за часів Київської Русі виникли на теренах сучасної України, як і в пору царського самодержавства, однозначно відносилися до надбань російської літератури. Свого

[48]Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (11 – 13 вв.). – Пг., 1922.

[49]Сперанский М.Н. История древней русской литературы. Пособие к лекциям в университете. Введение. Киевский период. М., 1920.

роду з'єнувальною ланкою між старим і новим часом слугувала наукова діяльність одних і тих же вчених. Наприклад, О.С. Орлов (1871–1947) у 1916 р. видав свої лекції з «древнерусской» літератури, а в радянський час, ставши академіком, був одним із найавторитетніших офіційних науковців у галузі російської медієвістики. Як і раніше, так і в нові часи він відносив києворуську літературну спадщину до російського письменства, про що свідчить його грунтовнеа праця «Древняя русская литература XI–XIV вв.»[50], видана у найпохмуріші часи тоталітарного режиму – у 1937 р. Академік був одним із авторів та редактором першого тому академічного видання «Истории русской литературы», який видруковано у 1946 р. і який став на тривалий час науковим та ідеологічним еталоном для медієвістів не тільки російських, а й українських. Одним із авторів цього тому, де висвітлювалася давня література, був український учений М.К. Гудзій (1887–1965), котрий ще у 1938 р. опублікував свою «Историю древней русской литературы», яка витримала сім видань (останнє – 1967 р.) і тривалий час була підручником і вищій школі, зокрема і в українській, оскільки до середини 1960-х рр. підручника з давньої української літератури не існувало, а те, що було написано М. Грушевським, М. Возняком, С. Єфремовим, Д. Чижевським, у радянські часи заборонялося. Попри певні досягнення у вивченні літературної спадщини доби Київської Русі та деяких явищ у давньому українському письменства, М.К. Гудзій належав до державно-офіційних медієвістів, про що свідчать хоч би його статті, написані на замовлення

[50]Орлов А.С. Древняя русская лиетратура XI – XIV вв. – М.-Л.: Изд АН СССР, 1937 (перевидавалась у 1939, 1945 рр.).

них, хто очолював на той час боротьбу з «українським буржуазним націоналізмом»: наприклад, стаття «История Киевской Руси в истории братских литератур» (1951) була написана як відгук на постанову ЦК КП(б)У 1946 р., що засудила «Нарис історії української літератури», в якому, до речі, література Київської Русі тлумачилася як надбання української культури. Ратуючи за «спільну спадщину», учений став проповідником «українсько-російського літературного єднання», про що промовисто свідчить назва книги, у якій зібрані праці М.К. Гудзія, – «Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII–XVIII веков» (Київ, 1989). Варто додати, що автори підручника «Давня українська література»[51], висвітлюючи у ньому період Київської Русі, повністю передали цей фрагмент, перекладши українською мовою, з «Истории древней русской литературы» М.К. Гудзія, що свідчить про одне: українські медієвісти просто боялися висловити власний погляд на цей період, оскільки пріоритети тут належали московським або ленінградським тлумачам давньої літератури.

Серед тих тлумачів найбільше вирізняється Д.С. Лихачов (1906–1998), літературознавча спадщина якого, без сумніву, є помітним явищем у російській науці та у славістиці XX ст. Його праці з літературної медієвістики щоразу актуалізуються, коли заходить мова про давню літературу, адже учений у своїх працях охопив дослідницькою увагою концептуальні питання розвитку східнослов'янського письменства X–XVII ст., давши свої відповіді і розмисли щодо його системи жанрів,

[51]Грицай М.С., Микитась В.Л., Шолом Ф.Я. Давня українська література. – К.: Вища школа, 1978 (перевидано у 1989 р.).

3**

поетики, стилів, провідної тематики і художньої специфіки. Наукові роботи академіка мають фактологічне і методологічне значення і для українських медієвістів, котрі у своїх дослідженнях і досі не обходяться без посилань на думки й авторитет визначного ученого. Причому, як показують спостереження над публікаціями нинішнього часу, ніхто і не сумнівається в тому авторитеті, у вироблених Д. Лихачовим концепціях, його щедро цитують, його наукові положення кладуть в основу власних студій із давнього письменства. Здається, над сучасними українськими медієвістами і досі тяжіє не лише авторитет цього вченого, а й (за інерцією) авторитет і непорушність російської науки, яка тривалий час визначала пріоритети у вивченні давньої літератури (зокрема доби Київської Русі) і для науковців України.

Проте чи все у науковому доробку Д. Лихачова може беззастережно приймати українське літературознавство? Сучасна американська дослідниця-славіст Ева Томпсон, яка, на відміну від українських медієвістів, не заворожена науковим досвідом російського ученого, відносить його до одного із помітних «трубадурів імперії», котрий причетний до «специфічного змішування національної ідентичності з імперською, що й привело до співпраці Лихачова з державою задля зміцнення образу «російської слави» серед росіян та іноземців»[52]. Ева Томпсон подає блискучу характеристику однієї із праць ученого – «Смеховой мир древней Руси» (1976), доводячи безпідставність тези Д. Лихачова про те, що «гумор давньої Русі належить до категорії європейського середньовічного гумору»: «Між

[52]Томпсон Ева М. Трубадури імперії. Російська література і колоніалізм. – К. : Основи, 2008. – С. 246.

літературами Московії та середньовічної Європи була принципова різниця. Література Заходу, сміючись над правилами, щоразу їх підтверджувала, тоді як московська література очорнювала правила і звертала на них увагу тільки для того, щоб посміятися з них. Отож література давньої Московії та середньовічна література Заходу належать до різних категорій у загальносвітовій гумористичній літературі. Спроба Лихачова представити їх як породження однаковими суспільними традиціями є одним із прикладів розбудови престижу своєї держави, і ця розбудова була завданням, що його російські інтелектуали виконували в різні епохи, застосовуючи різноматнітні методи»[53].

Не вдаючись до загального аналізу наукової спадщини Д. Лихачова, виокремлю одну з проблем, над якою працював академік: «возникновение русской литературы» на території... нинішньої України. Зрозуміло, автор викладає своє бачення проблеми, але це бачення було санкціоноване радянською ідеологією. Його книга «Возникновение русской литературы» (1952), написана після другої світової війни, мала б влитися в тон проголошеного тосту Сталіна з приводу перемоги над Німеччиною про «великий русский народ». Пізніше пафос цієї книги у наступних роботах ученого дещо згас, проте чимало її тверджень розчинилося у тих працях, де мова заходила про «пролог русской литературы»[54].

[53]Там само, с. 257.

[54]*Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X – XVII веков: Эпохи и стили. – Л.: Наука, 1973.; *Лихачев Д.С.* Великий путь: Становление русской литературы XI – XVII веков. – М.: Наука, 1987; *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986.

До таких праць можна віднести «Историю древней русской литературы» М.В. Водовозова (останнє видання 100-тисячним тиражем у 1972 р.). Перше ж речення цієї книги свідчить про позицію ученого: «Історія давньої російської літератури не може розглядатися відірвано від історії самого російського народу і Російської держави»[55]. А як відомо, історію Російської держави російські історики розпочинають із формування Київської Русі. М. Водовозов дотримується раніше зроблених своїми співвітчизниками припущень, що найдавніші східнослов'янські центри виникли на Волині і в Прикарпатті, про які він говорить як про «исконно» російські території. Автор не відходить від прийнятої у радянські часи і актуальної у рік відзначення 50-річчя СРСР схеми про «єдину давньоруську народність», з якої згодом склалися «братні» (магічне слово для радянської пропаганди) російський, український та білоруський народи. Відтак «література давньоруської держави була спільною для всіх народів»[56].

Ще виразніші ідеологічні акценти (в дусі саме радянської ідеології) робить В.В. Кусков в «Истори древнерусской литературы»[57]. У ній однозначно стверджується: «Давньоруська література – це література XI–XVII вв., тісно пов'язана з історичним процесом розвитку держави, література великоруської народності, яка поступово складається у націю»[58]. Автор цієї роботи повторює призабуту тезу російських медієвістів

[55]Водовозов Н. История древней русской литературы. – М.: Просвещение, 1972. – С. 3.

[56]Там само, с. 4.

[57]Кусков В.В. История древнерусской литературы. Изд. 3-е. – М.: Высшая школа, 1977 (найновіше видання – 2003).

[58]Там само, с. 5.

С. Келтуяли та В. Істріна про те, що у XII ст. література київської доби розпалася на місцеві літератури – новгородську, смоленську, туровську, чернігівську, володимиро-суздальську, київську, галицько-волинську[59]. І повторює, мов заклинання, що література XI–XII ст. «стала тією базою, на основі якої згодом формуються і розвиваються літератури трьох братніх народів: російського, українського та білоруського»[60]. Ще більше підсилюється цей пафос, зокрема щодо ролі російського народу у розвитку східнослов'янських культур, в «Истории древнерусской литературы», написаній В.В. Кусковим та М.І. Прокофьєвим для національних (у межах СРСР) педінститутів[61]. Заголовна теза цієї книги така: «У розвиток багатонаціональної культури радянського народу великий внесок зроблено російським народом, мова якого відкриває доступ до всього кращого, що дає культура кожного з наших народів»[62]. У такому контексті неспростовного значення набуває твердження про те, що «давньоруська література, яка нараховує сім століть свого існування (XI–XVII ст.), – *закономірний* (курсив мій. – П.Б.) початковий етап розвитку російської літератури»[63]. Увесь смисл розвитку «древнерусской» літератури, на думку авторів книги, полягав у «поступовій демократизації», «звільненні від тенет релігійної ідеології та опіки церкви»[64], що суперечить логіці і специфіці розвитку давньої літератури, але цілком відповідає ідеологічним канонам радянсь-

[59]Там само, с 21.

[60]Там само, с. 21.

[61]Кусков В.В., Прокофьев Н.И. История древнерусской литературы. – Л.: Просвещение, 1987.

[62]Там само, с. 3.

[63]Там само, с. 4.

[64]Там само, с. 5.

кого часу. Тому не можна сказати, що ці основоположні настанови російських науковців були наслідком ретельного, фактологічного, історичного дослідження давнього письменства: вони спиралися на ідеологічні настанови тоталітарного режиму і виконували функцію обслуговування партійних догм. Не випадково все це було закріплене на схилі радянської епохи у написаній тоді колективом авторів «Истории русской литературы»[65], яку й українські медієвісти тоді брали за взірець, зокрема у тлумаченні літератури доби Київської Русі. А до того у серії «Памятники литературы Древней Руси» протягом 1978–1981 рр. видано три томи текстів писемних пам'яток XI–XIII ст., у передмовах до яких Д.С. Лихачев презентує їх як «начальный этап» в історії російської літератури[66]. «Словарь книжников и книжности Древней Руси» представляє письменників доби Київської Русі як «древнерусских писателей»[67]. Якщо часто повторювати одне і те саме, то воно починає набувати форми наукової істини, що і сталося з віднесенням російськими вченими києворуського письменства до початкового етапу у розвитку російсь-

[65]История русской литературы: В 4 т. – Т. 1: Древнерусская литература. – Л.: Наука, 1980. Слід зазначити, що академічні історії російської літератури за радянських часів з'являлися декілька разів: История русской литературы: В 3 т. / под ред. В.А. Десницкого. – М., 1941; История русской литературы: В 10 т. – М. – Л., 1941 – 1948 (два перші томи охоплюють літературу XI – XVII ст.); История русской литературы: в 3 т. / под. ред. Д.Д. Благого. – М. – Л., 1958. – Т. 1: Древнерусская литература.

[66]Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века / Ред и подг. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худ. литература, 1978; Памятники литературы Древней Руси: XII век / Ред и подг. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худ. литература, 1980; Памятники литературы Древней Руси: XIII век / Ред и подг. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. – М.: Худ. литература, 1981.

[67]Словарь книжников и книжности Древней Руси: В 3 т. – Т. 1: XI – первая половина XIV в. – Л.: Наука, 1987.

кої літератури. Так це подається і в «Истории русской литературы X–XVII веков»[68], написаній провідними російськими медієвістами Д. Лихачовим, Л. Дмитрієвим, Я. Лурьє, А. Панченком, О. Твороговим. Автори цього підручника, виданого майже 200-тисячним тиражем, пишуть про літературу Київської Русі (вони її частіше всього називають «литература Древней Руси», «древнерусская литература») як про ранній період у розвитку російського письменства, не звертаючи жодної уваги на те, що ця література виникає насамперед у Києві, бо, очевидно, для них Київ тих часів мислиться також «древнерусским» містом. У підрозділі «Возникновение древнерусской литературы» називаються два чинники, які зумовили зародження давньої літератури – наявність «єдиної ранньофеодальної держави» та прийняття християнства, яке спричинило поширення книжності на Русі. І жодного слова про те, на якій території відбувався цей процес, у якому культурному, словесному, світоглядному середовищі він протікав, які племена передусім взяли участь у формуванні писемної творчості. Наче великодушний жест роблять автори «Истории», коли зазначають, що у XII ст. було «южнорусское летописание», бо відносити Київський літопис до російської літератури, мабуть, видалося некоректним[69]. Зате Галицько-Волинський літопис розглядається у контексті російської літератури другої чверті XIII – кінця XIII ст.[70].

З того часу, відколи вийшла ця «История», практично нічого не змінилося у російській літературній

[68]История русской литературы XI – XVII веков / под ред. Д.С. Лихачева. – М.: Просвещение, 1980.

[69]Там само, с. 83 – 86.

[70]Там само, с. 147 – 154.

медієвістиці. Пишуться нові дослідження, але давні стереотипи щодо початків східнослов'янських літератур залишаються недоторканими[71]. Це негативно відбивається і на зарубіжній славістиці, яка переважно орієнтується на російський науковий досвід у вивченні давніх східнослов'янських літератур, зокрема в осмисленні ролі, місця та значення у них письменства Київської доби. Для прикладу можна взяти хоч би недавно видані у Росії і розповсюджені в Україні праці Ріккардо Піккіо[72] та Герхарда Подскальски[73]. Книга італійського професора повністю залежна від російських джерел, які трактують літературу доби Київської Русі з позицій імперської політики щодо інших східнослов'янських писемних пам'яток. Р. Піккіо не відступає від загальної моноцентричної схеми зародження і розвитку російського письменства. Більше того, він стверджує,

[71]Див.: Бычков В.В. Эстетическое сознание Древней Руси. – М.: Знание, 1988; Верещагин Е.М. Христианская книжность Древней Руси. – М.: Наука, 1996. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв). – М.: АспектПресс, 1998; Демин А.С. О древнерусском литературном творчестве. – М.: Языки славянской культуры, 2003; Демкова Н.С. Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретация, источники: Сб статей. – СПб., 1996; Клибанов А.С. Духовная культура средневековой Руси. – М.: АспектПресс, 1996; Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб., 2000; Конявская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.) – М.: Языки русской культуры, 2000; Литература Древней Руси: Biобиблиографический словарь / Ред. О.В. творогов. – М.: Просвещение, 1996; Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Кевской Руси X – XII вв. – СПб.: Наука, 2003; Творогов О.В. Древняя Русь: События и люди. – СПб.: Наука, 2001 та ін.

[72]Пиккио Р. Древнерусская литература / Пер. с итал. – М.: Языки славянской культуры, 2002.

[73]Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси: 988 – 1237 гг. / Перев. с нем. А.В. Лазаренко, под ред. К.К. Акентьева. – СПб.: Византинороссика, 1996.

що слов'янські літератури православного кола являють собою наднаціональну єдність Slavia Orthodoxa, з чого випливає, що вивчення національних літератур, котрі входять у цю єдність, не є актуальним, відтак проблема розмежування української і російської літератури доби Київської Русі відпадає сама по собі. Слушно зауважує сучасний медієвіст О. Александров з цього приводу: «Існує гостра потреба в пошуку нових методологічних підходів, які дозволили б побачити не лише те, що об'єднує слов'янські літератури в наднаціональну єдність, а й певні відмінності. У протилежному випадку з історії національних літератур маємо викреслити початковий період»[74].

Німецький учений Г. Подскальски через специфіку свого дослідження (літературу XI – першої третини XIII ст. він розглядає як *богословську*) не концентрує свою увагу на питаннях належності києворуської писемної спадщини до культури якогось їх східнослов'янських народів, а зосереджується на основних рисах богослов'я у Київській Русі, які визначає, аналізуючи передусім літературні матеріали того часу. Такий підхід до інтепретації пам'яток київської доби справді є новаторським і виправданим, навіть альтернативним, особливо якщо зважити що російська медієвістика (саме вона є в полі зору ученого) лише до 1917 р. працювала в християнсько-богословському напрямку вивчення давніх пам'яток, а в радянські часи займалася переважно соціально-політичним та філологічним аналізом. Зауважу, що такий підхід Р. Подскальски хоч і є доволі продуктивним та історично зумовленим, проте до певної міри звужує сферу вивчення літературних

[74] Александров О. Література Київської Русі: між міфопоетикою і християнським символізмом. – Одеса: Астропринт, 2010. – С. 11.

пам'яток києворуської доби, більше того – ризикує стати однобічним. Наразі тут не місце аналізувати працю цього ученого чи полемізувати з ним. Варто звернути увагу на те, що Р. Подскальски намагається дослідити християнізацію Русі, важливим елементом якої була перекладна та оригінальна богословська література, до якої він зараховує всі пам'ятки XI – XII ст., виключаючи хіба що нетипове для такої літератури «Слово про Ігорів похід». Ця література сприяла становленню «русской» православної церкви, що учений підтверджує цитатою із промови московського патріарха Алексія (1960): «Це є та сама церква, яка на зорі російської державності сприяла облаштуванню громадянського порядку на Русі (...) створила чудові пам'ятки, які збагатили російську культуру і донині є національною гордістю нашого народу»[75]. Р. Подскальски вважає, що в цих словах «виражене історична самосвідомість, властива Російській православній Церкві», отож, він визнає лише цю церкву (в московському тлумаченні), яка з самого початку християнізації Русі утвердилася тут. Виходить, що російська православна церква веде свій початок від 988 р., і все, що було у літературі створене від цього часу, є результатом і показником її діяльності. Російські історики акцентували на тому, що виникнення Російської держави сприяло зародженню і розвитку літератури доби Київської Русі, а Р. Подскальски вважає, що це залежало передусім від церкви. Але в тому чи тому разі визнається, що література Київської Русі – це російська література. Так її і досліджує німецький учений, найчастіше вживаючи означення «древ-

[75]Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси: 988 – 1237 гг., с. 1.

нерусская»: «Метою цієї роботи є погляд на оригінальну «*древнерусскую*» (курсив мій. – П.Б.) літературу з богословської точки зору, під якою і варто було б передусім розглядати майже всі її твори»[76], серед яких є «собственно древнерусские» та «наднаціональні» (?). У тих творах Р. Подскальски шукає специфічні риси «русского богословия», спираючись на тексти, написані у Києві, Переяславі, Чернігові та інших містах сучасної України. Опорою у цьому дослідженні є переважно посилання на досвід російських медієвістів XIX – поч. XX ст. З українських джерел згадується хіба що біо-бібліографічний словник українських письменників (т. 1)[77], але з суттєвим докором: у словнику чимало помилок і пробілів, а також відсутні «власне богословські твори». Р. Подскальски переконаний, що саме «богословська література Київської Русі тісно пов'язана із виникненням і розвитком давньоруської нації (?) і «Руською землею», народження якої «Повість врем'яних літ» відносить до 852 р.»[78].

Велика за обсягом праця Р. Подскальски насичена тисячами посилань на наукову літературу та давні тексти, що справляє враження доволі грунтовного, аргументованого дослідження. Не випала із поля зору цього сумлінного вченого і проблема: «кому належить київська літературна спадщина – українцям чи росіянам (великоросам)», чому присвячено підрозділ «Київ і загальноруська (східнослов'янська) спадщина»[79]. Він означує основне питання дискусії між російськими та

[76]Там само, с. 3.

[77]Українські письменники. Біо-бібліографічний словник: У 5 т. / Уклав Л.Є. Махновець. – К., 1960. – Т. 1: Давня українська література (XI – XVIII ст.). – 979 с.

[78]Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси: 988 – 1237 гг., с. 18.

українськими ученими: перші вважають, що поняття «Русь», «Руська земля» стосується всього конгломерату східнослов'янських племен, які географічно розселилися від Карпат до Волги, від Причорномор'я до Ладоги і Білоозера, а другі відносять ці поняття передусім до Київської землі, а загалом – до праукраїнської території. Відтак, підкреслює Р. Подскальски, «українці розглядають ранню київську літературу (починаючи з XI ст.) як власне українську: ніякої (північно-) руської літератури у той час не існувало. Росіяни відповідають на це, що у період з XI по XIII ст. неможливо встановити жодних мовних відмінностей між Північною і Південною або Західною Руссю, тоді як про власне українську (малоросійську) літературу можна говорити не раніше ніж з XIII (за іншими оцінками, з XIV–XV) ст.»[80]. На чиєму ж боці опинився німецький учений? Вважаючи, що у ранньохристиянські часи (на Русі) навряд чи можна говорити про ту чи іншу етнонаціональну ідентичність «південноруських територій», він пропонує компромісний термін «східнослов'янська література», цим самим, по суті, схиляючись до російського міфу про «спільну спадщину» і використовуючи у своїй роботі усе ж термін «давньоруська (*древнерусская*) література», розглядаючи цю літературу у контексті «російського богослов'я», «російського письменства», «російської державності». Аргументи І. Франка, якого згадано як учасника дискусії з В. Істріним та О. Пипіним, для нього залишилися або невідомими або не цікавими на тлі актуалізованої російської позиції в україно-російській суперечці.

---

[79]Там само, с. 133 – 136.

[80]Там само, с. 135.

Розділ 2. ДЕКОНСТРУКЦІЯ МІФІВ

2.1. Українсько-російська дискусія

Принципова дискусія поміж українськими та російськими ученими, яка стосувалася національної ідентифікації словесної творчості, спочатку велася у руслі лінгвістичної проблематики. У 1818 р. А. Павловський оприлюднив «Грамматику малороссийского наречия, или грамматическое показание существенных отличий, отдаляющих малороссийское наречие от чистого российского языка, сопровождаемое разными по сему предмету замечаниями и сочинениями», назва якої розкриває наукові наміри автора, а передусім – заявити не тільки про самобутність української мови, а й ствердити, що така мова існує і нею написано низку літературних творів, зокрема «Енеїду» І. Котляревського. Уже згадуваний М. Греч як автор однієї з перших робіт з історії російської літератури («Опыт истории русской литературы», 1822), нібито й визнав «малороссийское наречие», але подав своє тлумачення його особливостей: мовляв, через тривале панування поляків на теренах південно-західної Росії, це «наречие» слід назвати «областным польским»[81]. Інакше кажучи, М. Греч фактично заперечив самобутність української мови.

[81] Греч Н. Опыт истории русской литературы. – СПб., 1822. – С. 12.

У цю дискусію у 1827 р. вступив М. Максимович, котрий у передмові до «Малороссийских песен» (1827) стверджував, що українська мова є своєрідною, відмінною від російської та польської мов за своїми фонетичними та морфологічними особливостями, що аргументує численними прикладами з народних пісень і згадуючи «Енеїду» І. Котляревського[82]. На захист самостійності і самобутності української мови тоді виступив І. Срезневський, звернувшись до матеріалів української усної словесності[83]. Важливо, що публікації М. Максимовича та І. Срезневського були здійснені у Москві, і це давало змогу висловлювати українську позицію щодо української мови у серці тодішньої імперії, відтак мало як науковий, так і політичний резонанс. У цьому контексті своє актуальне значення мала й інша праця М. Максимовича – «История русской словесности» (1839), у якій український історик розгортає тезу про давність походження української мови: «Народна малоросійська мова (*такий термін був офіційним у ті часи.* – П.Б.) зафіксована з давніх-давен у різних місцевостях, що дає підстави умовно виділити у ній два говори: східний – український або малоросійський, і західний – галицький або червоноруський. Ця ознака їх єдності свідчить про давність їх утворення, яке відбулося, без сумніву, не пізніше давнього періоду, а не середні часи, як вважали декотрі, даремно виводячи південнорусь-

---

[82]Максимович О.М. О малороссийских народных песнях // Максимович М.О. Вибрані твори. З історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 454 – 465.

[83]Срезневский И. Взгляд на памятники украинской народной словесности // Ученые записки Московского университета. – 1834. – Кн. VI, октябрь. – С. 134 – 150.

ку мову від змішування російської та польської»[84]. Ось і тут бачимо полемічний випад ученого проти «декотрих», імена яких не названо, але ясно, що йдеться про послідовників М. Греча. Всупереч його трактуванню літературних пам'яток періоду Київської Русі як давніх російських («древнерусских») М. Максимович вважав, що літературну словесність до XVI ст. «невмістно названо пам'ятками мови великоруської»[85]. Більше того, учений стверджує, що «Слово про Ігорів похід», яке він багато і ретельно досліджував та вперше переклав літературною українською мовою, писане «тією ж слов'яно-руською мовою, якою писали Нестор та його київські і волинські послідовники, тобто церковнослов'янською у живому поєднанні з народною південноруською, а північноруські особливості тексту, який дійшов до нас, належать не оригіналу, а пізнішому переписувачу»[86]. Відтак, за М. Максимовичем, українські билини, пісні та думи однорідні зі «Словом про Ігорів похід». З усього сказаного зрозуміло, що М. Максимович відносив літературу Київської Русі до творчості українського народу, що, звичайно ж, суперечило тенденційним настановам тогочасних російських дослідників давнього письменства.

Не менш важливою є дискусія М. Максимовича з російськими історикам та філологами щодо походження Русі. Свої погляди, дуже часто у полемічній формі, він висловив у таких роботах, як «Откуду идет Русская земля, по сказанию Несторвой повести и по другим старинным писаниям русским» (видано окре-

---

[84] Максимович М.А. Собрание сочинений: В 3 т. – К., 1880. – Т. 3. – С. 400.

[85] Там само, с. 361.

[86] Там само, см. 632 – 633.

мою книгою у Києві 1837 р.), «О происхождении варяго-руссов (Письмо М.П. Погодину)» (опубліковано у третому числі журналу «Москвитянин» за 1841 р., с. 198–211). У першій роботі М. Максимович, опонуючи російським ученим німецького походження Ф. Байєру, Г. Миллеру, А. Шлецеру, а також деяким думкам і припущенням В. Татіщева, М. Ломоносова, М. Погодіна, заперечує і відкидає так звану «норманську теорію» походження Русі, яку ті пропагували у своїх історичних працях. Теорії «норманістів», які виводили походження російської державності то від фінів, то від шведів, то від варягів, не були вже й такими далекими від історичної істини, проте не відповідали патріотичним настроям у Росії, які у 20-40-х рр. XIX ст. підсилювалися завдяки поширенню романтизму, що справило свій певний вплив і на історичну науку. Відтак позиція М. Максимовича щодо «номанських» теорій є цілком зрозумілою. У процесі полеміки з «норманістами» він висловив низку міркувань, які розбігалися не тільки з їхніми твердженнями, а й з історичними уявленнями прихильників російсько-патріотичного пояснення початків Русі. По-перше, український історик заперечував зародження держави Русь на північних теренах, зокрема на новгородських землях, як це вважали М. Ломоносов чи В. Карамзін. Він пише: «Землею Руською назвалась спочатку Київська або Полянська земля, а не Новгородська, тому що до заволодіння Олега Києвом у Новгородській землі, за літописами, не видно Русі»[87]. Учений також розрізняє «варягів» і

[87]Максимович О.М. Откуда идет Русская земля... // Максимович М.О. Вибрані твори. З історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – С. 85.

«словен», перші з яких були пришельцями («находники»), а другі – корінним населенням, яке у літописах мало наймення «новгородці», але не «русь», з чого робиться висновок: «Руссю, Руською землею літопис називає південну Русь, відрізняючи її тим від Новгорода»[88]. Із цього зрозуміло, що М. Максимович розглядає поняття «Русь» тільки у зв'язку з Київською землею – на противагу тим російським історикам, котрі і Новгород, і Суздаль, і Смоленськ, і Ростов, і Ярославль (землі на північ від Русі) називали Руссю.

У листі до М. Погодіна («О происхождении варяго-руссов»), що є полемічним відгуком на рецензію російського ученого з приводу його праці «Откуду идет Русская земля» (рецензія надрукована у «Москвитянине» за 1841 р., число 2), М. Максимович настоює на тому, що варягів не варто ототожнювати з русами, як це робить М. Погодін, так само слід розрізняти варягів і норманів, які, на думку росіянина, називалися «і словени, і фіни, і скандинави, які жили на узбережжі Балтійського моря» (у цьому М. Погодін солідарний із А. Шлецером). Як вважає М. Максимович, вони обидва помиляються, бо не вчиталися у літописи або не хотіли цього зробити, відтак і народилися в їхніх дослідженнях кривотлумачення і щодо Київської землі, котра раніше від Новгорода називалася Руською землею, і щодо історії про київських князів Аскольда і Діра, які не були варягами, і щодо припущення, що варяги-русь – це шведи[89].

Ще в одному листі до М. Погодіна М. Максимович відкидає його історичну інсинуацію про нібито

[88] Там само, с. 86.
[89] Там само, с. 116 – 125.

запустіння України після нашестя Батия та заселення її прийшлим народом. Учений іронізує: «Ти так рішуче розпорядився Київською землею на цей час: вивів із неї корінних мешканців, полян, кудись за межі північно-руські; а в них привів нових поселенців із Карпат!»[90]. Ідеться про сумнозвісну теорію М. Погодіна, яка полягає в тому, нібито росіяни колись жили в Києві і на навколишніх землях, але змушені були через татаро-монгольсьске нашестя тікати на північ, натомість вивільнені землі були заселені вихідцями із Галичини. Підступність як ідеологічний задум М. Погодіна полягають у тому, щоб виправдати колоніальну політику Росії, яка, мовляв, не окупувала Україну, а повернулася на свої «исконно русские» території. М. Максимович на це відповідає: «Міста і села розорялися татарами – і знову відбудовувалися; люди розбігалися – і знову сходилися у свої міста і села: таке тривожне життя було долею багатостраждальної України на декілька століть і після того, як із часів відвоюванням Київської землі Гедиміном у татар (1320 р.) минулася їхня воля; але набіги татар тривали із віку у вік, здавалося, безконечно. Народ український, так само як і волинський, і галицький, гинув сотнями і тисячами від сутичок із татарами, від хижого полону ними; проте народонаселення України, як і Волині та Галича, все продовжувалося, як і раніше, як продовжується донині у стародавніх містах і селах»[91]. Звертаючись до М. Погодіна на «ти», бо разом з ним здобував освіту у Московському університеті (слов'янське відділення), М. Максимович у дискусії з ним часто вдається до емоційних

[90]Там само, с. 130 – 131.
[91]Там само, с. 134.

звертань, заперечень і дорікань: «Тепер, коли ти давніх полян визнав уже за великоросіян, у тебе не тільки Мономах є «характер чисто великоросійський», але й про всіх триста князів руських дотатарського часу ти говориш мені рішуче: «Це великоросіяни!»[92]. Учений підкреслює, що в його опонента для підтвердження своєї теорії немає жодних аргументів і свідчень літописних чи якихось інших документальних джерел, тому всі ті антиісторичні вигадки мають не просто сумнівний характер, а відображають великодержавну упередженість і тенденційність. Міркування М. Максимовича щодо окресленої проблематики були актуальними у його час, але не менш важливими вони є і сьогодні, коли в Росії на державному рівні фальсифікується українська історія, а Україна як повноцінна, історично зумовлена держава визнається тільки юридично, але не в сенсі історичної діахронії, етнічної і національної тяглості.

Захист М. Максимовичем давності української мови і літератури, які функціонували ще за часів Київської Русі, а також твердження, що південна Русь споконвіків була заселена праукраїнськими племенами і що ця заселеність ніколи не переривалася, був підтриманий українським істориком, етнографом, фольклористом і письменником М.І. Костомаровим (1817–1885) у таких працях, як «Мысли о федеративном начале древней Руси», «Две русские народности», «Черты народной южнорусской истории», надрукованих у журналі «Основа» протягом 1861–1862 рр. Зокрема, у другій із названих робіт учений, покладаючись передусім на

---

[92] Там само, с. 135.

давню історіографію, започатковану «Повістю врем'яних літ», реконструює історію України (правда, названу у дусі колоніальної термінології «южнорусской») до кінця XVI ст. Не вступаючи тут у відкриту дискусію з російськими істориками, які неодмінно відносили Київську Русь до початків «Российского государства», М. Костомаров спокійно і виважено пише про Русь-Україну, яку у давнину заселяли поляни, древляни, волиняни, хорвати (прикарпатське плем'я), дуліби, уличі, тиверці; про Київ, який був «центром управління народів не тільки ближніх, а й віддалених» (словени, кривичі, чудь, в'ятичі); про князювання у Києві Олега, Ігоря, Ольги, Святослава, Володимира, Ярослава та інших *руських* князів; про прийняття християнства спочатку у Києві полянами, які до того мали свої родово-племінні язичницькі вірування; про побут, культуру і характерні типи людей Київської Русі, які відображали етнічні особливості автохтонного населення (тут наводяться яскраві приклади місцевого фольклору та обрядовості) тощо. І література часу, пише М. Костомаров, творилася здебільшого на території України-Русі, тому увібрала у себе найістотніші риси соціально-історичного та художнього життя того часу, перегукувалася із місцевою усною словесністю (міфи, билини, пісні, казки, сказання, обрядова творчість). Відтак ці писемні пам'ятки, на думку ученого, є українською літературою («литература народности южной Руси»), включаюси і знамените «Слово про Ігорів похід»[93].

У відкриту полеміку з російськими істориками та етнографами М. Костомаров вступає своєю роботою

---

[93]Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобтография. – К.: Изд. при Киевском гос. университете, 1989. – С. 8 – 107.

«Две русские народности» («Основа, 1861, № 3). Власне, цей науково-публіцистичний твір спрямований проти теорії російських істориків та літературознавців про «общерусский характер» російської державності та літератури. Звертаючись до редактора «Основи», він пише, що журнал «піднімає прапор руської народності, але відмінної від російської», яка, без сумніву, також існує, але вона присвоїла собі давню назву, тож є смисл говорити про дві народності. Ключ розуміння кожної з двох народностей можна відшукати у літературі, яка «є душею народного життя, є самосвідомість народності»[94]. М. Костомаров передусім звертає увагу на назву «Русь», яку принесла «порусско-варяжская горсть», що оселилася серед праукраїнських племен і була ними поглинута, бо вже в XI ст. назва ця поширилася на Волинь і Галичину, але не на північний схід, не пристала ні до кривичів, ні до новгородців. «Ця назва, – зауважує вчений, – відмінна від інших слов'янських частин, стала етнографічною назвою південноруського народу», у цьому разі йдеться про «південнозахідну Росію», заселену тими слов'янами, за якими закріпилася назва «південноруського» або «малоросійського» народу (це в імперській термінології XIX ст.)[95]. У «південноруського народу», констатує М. Костомаров, «було вкрадене його прізвисько», тому назву «руський» необхідно було замінити таким, яке б означало відмінність від східної Русі, а не схожість із нею, відтак у XVII ст з'явилася назва Україна[96]. Натомість

[94]Костомаров Н.И. Две русские народности. – Київ – Харків: Майдан, 1991. – С. 12 – 15.

[95]Там само, с. 19.

[96]Там само, с. 20 – 21.

Катерина II звеліла московський народ називати російським («русским») і заборонила (принаймні офіційно) вживати своє давнє ім'я – моквитяни. Південна Русь пішла іншим, самобутнім шляхом розвитку, відмінним від Півночі, життя цієї Суздальсько-Ростовсько-Муромсько-Рязанської країни до половини XII ст. взагалі мало відоме, хоч саме в цьому краї слід шукати зародження великоруської народності[97]. «Єдине, що ми знаємо про північний схід, – пише учений, – то це те, що там було слов'янське населення посеред фінів (...) На півдні, між іншим, весь народ південноруський на початку XI ст., який помітно відзначається єдністю; незважаючи на князівські перегородки, він постійно нагадує про свою єдність подіями своєї історії; він засвоює одне ім'я – Русь»[98]. Отже, М. Костомаров чітко вказує на різне походження російського та українського народів. Вони були відмінними не лише географічно, а й за культурою, побутом, менталітетом, що особливо виразно проявилося пізніше. Наводячи історичні факти, учений зазначає, що «в дитинстві великоруська стихія, централізуючись у Володимирі, а потім в епоху юності – у Москві, виявляла нахили до приєднання інших земель, до їх підкорення та поглинання. В релігійно-світоглядній сфері відобразилося те саме. Виникла нетерпимість до чужих вір, зневага до чужих народностей, зарозуміла думка про себе. Всі іноземці, які відвідали Московщину в XV, XVI, XVII століттях, одностайно говорять, що москвитяни презирливо ставляться до чужої віри і народності (...) У південноруського племені цього не було. Здавна Київ, потім

[97]Там само, с. 22 – 23.
[98]Там само, с. 24.

Володимир-Волинський були збірним пунктом для місцеперебування іноземців різних вір і племен. Південноруси з давніх-давен звикли чути у себе чужу мову і не сторонитися людей з іншим обличчям та іншими нахилами. Після хрещення Русі молода християнська цивілізація привернула до себе ще більше чужоземних стихій із різний країв»[99]. Вказує М. Костомаров і на такі відмінності: «плем'я південноруське мало у своїм характері таку виразну рису, як переважання особистої свободи, тоді як великоруське – перевагу общинності»; «великоруське плем'я показувало завжди і тепер показує схильність до матеріалізму і поступається південноруському в духовному житті, в поезії, яка розвивалася незрівнянно ширше, живіше і повніше»[100]. Є й інші відмінності між українцями і росіянами, про які говорить і які аргументує М. Костомаров, з чого історик, етнограф і літературознавець може зробити висновки і про відмінність між українською та російською словесною творчістю.

Дещо пізніше думки М. Костомарова про відмінність між двома сусідніми народностями підтримав український історик, археолог, енограф і публіцист В.Б. Антонович (1830–1908), який у низці статей відстоював та аргументовано доводив самобутність історичного буття, культури і літератури українського народу. Зокрема, у статті «Три національні типи народні» (вперше опубліковано у галицькій «Правді» 1888 р, вип. 3, с. 157–169) вчений характеризує риси українців, росіян і поляків, наводячи антропологічні дані, звертаючись до етнологічних фактів для розрізнення на-

[99]Там само, с. 46 – 47.
[100]Там само, с. 50 – 51.

ціональних психотипів (національного характеру), аналізуючи особливості національної архітектури, церковного і світського живопису, танців, співу, науки і літератури, мови[101]. Висновки В. Антоновича у полеміці російських та українських істориків щодо самобутності та етнічної окремішності українців мали важливе значення – передусім для нашої науки, вони опосередковано були спрямовані проти вимислів, ніби український народ є частиною російського або польського (тому-то вчений веде мову про «три типи народні»).

Деякі свої думки В. Антонович повторив у статті «Погляди українофілів» (написана у 1880-х роках, вперше опублікована у 1928 р. в журналі «Україна», кн. 6, с. 58–66), де вже відкрито полемізує з російськими істориками і публіцистами щодо української народності. Він писав: «Із шестидесятих років у російській пресі з'явився термін «українофільство» й «українофіли», яким офіціозні публіцисти охрестили певну частину інтелігенції Південноруського краю. Ця кличка утвердилася в російській літературі і, постійно оснащуючись то лайливими епітетами, то політичними інсинуаціями, застосовувалась постійно до групи людей, які мали певний погляд на Південноруський край, його національний характер і побутові відмінності, створюючи все більше та більше ненормальне і невигідне становище для осіб, які входили до складу цієї групи. Ненормальність становища залежала від того, щоб люди, які поділяють погляди «українофілів», були звинувачені у помилковості своїх поглядів. Відтак супротивники і

[101]Антонович В.Б. Три національні типи народні // Антонович В.Б. Моя сповідь. Вибрані історичні і публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 90 – 101.

гонителі «українофільства», відчуваючи себе недостатньо озброєними науковими аргументами, знанням краю і можливістю об'єктивно ставитися до спірного питання, завжди розпочинали полеміку лайкою та інсинуаціями і продовжували її поліцейськми заходами»[102]. Сказане відображає соціално-політичну атмосферу, в якій українським ученим і публіцистам доводилося вести дискусії з російськими авторами, котрі відверто зневажали право української нації на самовизначення та культурну й етнічну самоідентифікацію.

Суперечка про народності, які населяли Київську Русь, про мову того часу, про давність і національну ідентифікацію української літератури – це був конфлікт двох ідеологій. Росіяни настоювали на давності своєї художньої творчості, акцентували якщо не на винятковості своїх літературних здобутків за часів Руської держави, то принаймні на «общности» тієї культурної спадщини. Українські вчені у першій половині XIX ст., полемізуючи з такою позицією російських учених, відстоювали право української мови і літератури на самостійний розвиток, переконливо доводили їх історичний та етнічний родовід. Але наражалися часто не на виважений науковий діалог, а на ворожі випади шовіністично налаштованих публіцистів та журналістів, які особливо активізувалися навколо журналу «Москвитянин». Власне літературна дискусія переростала у гостру політичну боротьбу, але сили були нерівними з огляду на те, що думка російських учасників дискусії мала офіційне ідеологічне підгрунтя.

[102] Антонович В.Б. Погляди українофілів // Антонович В.Б. Моя сповідь. Вибрані історичні і публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. - С. 143.

Здається, для того, щоб обеззброїти українських дискутантів і нейтралізувати їх зусилля, російські учені самі взялися писати історію української літератури. Першим це зробив (звичайно, російською мовою) О.М. Пипін (1833–1904), включивши нарис про українське письменство в «Обзор истории славянских литератур», складений ним та В.Д. Спасовичем (1829–1906) у 1865 р. Він не оминув тут спірного питання про «ступінь окремішності й автономії малоруської народності, мови і літератури», зазначивши: «Суперечка про малоруську народність розпочалася на грунті чистої філології й історії, стала потім питанням літературним, а далі перейшла у питання внутрішньої політики і в теперішній час замовкла»[103]. Трансформація українсько-російської полеміки визначена правильно, як і точно вказано на реалії тогочасного суспільно-політичного життя: у 1863 р. був виданий Валуєвський циркуляр, який значно обмежував не тільки права української мови в імперському просторі Росії, а й унеможливлював і дискусії про українські справи, породив тоді в українському культурному бутті більш як десятилітню депресію, яку М.П. Драгоманов (1841–1895) влучно назвав «антрактом з історії українофільства». Він, зокрема, підкреслював, що наступ на все українське у ті часи очолив російський публіцист, видавець журналу «Русский вестник» і газети «Московские ведомости» М.Н. Катков (1818–1887), який разом зі своїми прихильниками утверджував панування російської мови та літератури на імперських просторах Росії, внаслідок чого українська мова та література

[103]Пыпин А.Н., Спасович В.Д. Обзор истории славянских литератур. – СПб, 1865. – С. 206.

зазнавали переслідувань і заборон. «Над українськими працями і питаннями, – пише М. Драгоманов, – мало-помалу став у Росії туман із забуття, мовчання або недовіри, брехні і лайки (...) Російський уряд у 1864 р. звелів учити у школах по усій імперії по-російському і тим зупинив український виклад, котрий почав був заводитися»[104]. Про утиски, політичних прав, української мови і культури з боку царського режиму писав і В. Антонович у «Записці в справах обмежень української мови»[105].

О. Пипін не стає у мовному питанні ні на позицію М. Погодіна, ні на позицію М. Максимовича, представлену в уже згадуваній їхній дискусії, а ніби пробує знайти тут компромісне витлумачення проблеми: «Історичний зв'язок обох головних частин Русі у ті часи не дає можливості провести різку рису між літературними фактами півночі або півдня у період X–XIII століть»[106]. А далі цей учений вдається до такої казуїстики: літературні пам'ятки південної Русі однаковою мірою належали і півночі Русі (читай: Росії), що ці пам'ятки, до яких належать літописи, «слова» Феодосія Печерського, митрополита Іларіона, «Слово про Ігорів похід», забулися на півдні, але добре збереглися на півночі. Заперечуючи думку М. Костомарова про «дві народності», О. Пипін, займаючись словесною еквілібристикою, все-таки прояснює свою справжню

[104]Драгоманов М.П. Антракт з історії українофільства (1863 – 1872) // Драгоманов М.П. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – С. 221, 227.

[105]Антонович В.Б. Записка в справі обмежень української мови // Антонович В.Б. Моя сповідь. Вибрані історичні і публіцистичні твори. – К.: Либідь, 1995. – С. 153 – 158.

[106]Драгоманов М.П. Антракт з історії українофільства (1863 – 1872) // Драгоманов М.П. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – С. 211.

позицію у цьому питанні: «У період дотатарський ця спорідненість і завнішня пов'язаність (*між південною і північною Руссю.* – П.Б.) були, зрештою, достатніми для того, щоб різні племена могли поєднатися в одній спільній писемності і в спільних національних переказах»[107]. І робить висновок, який мав би примирити українців та росіян, хоч і не відповідав історичній достовірності: пам'ятки літератури Київської Русі є «спільним надбанням північного і південного руських племен»[108].

Таке трактування українсько-російських взаємозв'язків давнього часу не залишилося без відповіді, причому українці якраз і мовчали, а обізвався росіянин, історик та етнограф, сибірський в'язень за революційну діяльність І.Г. Прижов (1827–1885), який у 1869 р. написав огляд української літератури під назвою «Малороссия (южная Русь) в истории ее литературы с XI по XVIII век»[109], що був перекладений українською мовою і того року надрукований у львівській «Правді». Посилаючись на М. Максимовича, на лекції Я. Головацького «Три вступительные преподавания о русской словесности» (1849), І. Прижов, на відміну від О. Пипіна, стверджує давність української мови, а літературу Київської Русі трактує як виключно українську.

На працю І. Прижова рецензією «Малороссия в ее словесности» відгукнувся М. Драгоманов, надрукувавши її в «Вестнике Европы» за 1870 рік (кн. 6, с. 754–801). Український учений і громадський діяч підтримує автора книги за те, що той «ясніше передає хід і

[107]Там само, с. 211 – 212.
[108]Там само, с. 213.
[109]Филологические записки. – 1869. Вып. 1. – С. 3 – 78.

характер літературної історії південної Русі, ніж доволі обширні курси російської історії й історії російської літератури»[110]. Грунтовність праці І. Прижова М. Драгоманов бачить передусім у тому, що той спирається на літературний матеріал: зокрема, у літературних пам'ятках Київської доби він бачить риси української мови, у «Слові про Ігорів похід» виділяє питому українську лексику (*година, туга, оксамити, Дніпро Славутич* та ін.), пов'язує цей твір із народними українськими думами. Поділяючи спостереження І. Прижова, М. Драгоманов полемізує із М. Погодіним, який «оселив» у Києві «великоросів», котрі після татарського погрому перейшли на північ і забрали із собою не тільки літературні пам'ятки, а й билинну творчість, з чим український вчений рішуче не згодний і пропонує щодо цього свої аргументи. Захищаючи дослідження І. Прижова, він наводить досить широкий український фольклорний матеріал героїчної і соціальної тематики, що увиразнює і доводить самобутність літературних творів як доби Київської Русі, так і пізнішого часу, коли Україна намагалася зберегти свою самобутність.

О. Пипін повторив свої погляди у другому виданні «Обзора истории славянских литератур» (1879), а в 1898 р. видав «Историю русской литературы» у двох томах[111], де у перших розділах («дотатарська доба») характеризує Київську Русь як початковий етап у розвитку російської літератури. Власне, він не відступає від раніше виробленої схеми у тлумаченні історії російсько-

[110]Драгоманов М.П. Малороссия в ее словесности // Драгоманов М.П. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – С. 8.

[111]Пыпин А.Н. История русской литературы : В 2 т. – СПб., 1898.

го письменства, найдавніший період якої розпочинався літописами, житіями, проповідями, хоженіями, створеними у Києві та навколишніх землях місцевими письменниками. Така постановка питання не знічує І. Франка, який відгукнувся на працю О. Пипіна розлогою рецензією, вважаючи її епохальною роботою у галузі літературної медієвістики[112]. Навпаки, він побачив у російського вченого припущення, що «в давнім, домонгольськім періоді староруська література майже вся є південноруською»[113]. Тоді чому цю літературу О. Пипін розглядає в історії російської літератури? І. Франко не переймається цим питанням, більше того – вважає, що О. Пипін «схиляється до думки, яку здавна боронять українсько-руські вчені (Максимович, Костомаров, Антонович, Драгоманов, Житецький, Потебня і інші), що староруська література домонгольської доби була в головній мірі витвором того самого племені, що тепер називається українсько-руським»[114]. Але ж у своїй роботі російський учений повторює, що літературні надбання південноруського племені перекочували до північноруського етносу, який його зберіг, тож, виходить, має право на його власність. В І. Франка виявилося більше претензій до О. Пипіна, коли той тлумачить «середні віки руського письменства» – від татарського погрому до Петра І, оскільки тут переважно ведеться мова про пам'ятки «московської доби» (до половини XVII ст.), а на «розвій тих немосковських частин колишньої давньої Русі» не вказано і не розібрано. І

[112]Франко І. [Рец] А.Н. Пыпин. История русской литературы // Франко Іван. Твори: В 50 т. – Т. 31: Літературно-критичні праці (1897 – 1899). – К.: Наукова думка, 1981. – С. 335 – 352.

[113]Там само, с. 342.

[114]Там само, с. 343.

далі І. Франко час від часу зупиняється на часткових проблемах історичного розвитку літератури, з тлумаченням і проясненням яких він не погоджується з О. Пипіним, але принципового питання про ідентифікацію української мови і літератури більше не торкається і навіть не полемізує[115], як це справді робили згадувані ним М. Максимович, М. Костомаров, В. Антонович. Як це, зрештою, зробив і О. Огоновський (1833 – 1894) у статті «Моєму критикові», написаній з приводу рецензії О. Пипіна «Особая история русской литературы» («Вестник Европы», 1890, № 9) на його працю «Історія літератури руської» (її перша частина друкувалася у 1886 р. у львівській «Зорі», 1887 р. опублікована окремим виданням, а повністю видана у чотирьох томах протягом 1887 – 1894 рр. у Львові).

Стаття О. Огоновського з'явилася друком у львівській газеті «Діло» (№№ 265 і 266) і була передрукована окремим накладом у Львові 1890 р. Автор відразу ж вказує на намір О. Пипіна протиставити «общерусскую литературную жизнь» «українському сепаратизму» і пункт за пунктом відкидає критичні зауваження опонента. О. Пипіну, зокрема, не сподобалося, що український учений у вступі до своєї праці «вказав на фінсько-слов'янський початок колишньої Моск-

[115]І. Франко загалом доволі прихильно ставився до О. Пипіна, про що свідчить його стаття «Олександр Миколайович Пипін», вперше надрукована у львівському журналі «Світ» за 1881 рік (№ 3, с. 55 – 57), де він, зокрема, пише: «Пипін більше, ніж котрийнебудь другий з учених-великоросів, і більше, ніж многі вченіукраїнці, попрацював для українського письменства, для української історії і що задля того треба українцям знати і поважати його, як свого». З огляду на позиції, з яких О.Пипін розглядав давню українську літературу, ставлення до нього І. Франка не можна назвати неупередженим.

ви»[116], тобто ставить «Русь» супроти «Москви». О. Огоновський нагадує своєму опонентові, що той сам у 1879 році (йдеться про працю О. Пипіна «История славянских литератур») писав про те, що в «северной доли русского народа еще в старом периоде началось поглощение финских племен в нынешней средней России», а тепер, знайшовши це твердження у нього, змінив свою думку на протилежну. А можливо, і не змінив, а нарешті відверто висловився про свої панросійські переконання. Бо чому ж тоді виступив проти наступного твердження О. Огоновського, «що царі московські перенесли назву «Русь» на свою державу, тому наша батьківщина лишилась свого питомого імені»?[117]. Мусить український учений ще раз доводити й іншу свою думку про те, що на формування російської літературної мови (XVIII ст.) доволі відчутно вплинула церковнослов'янська мова, яка у XIX ст. збагатилася говорами північної Росії. (Варто уточнити, що процес становлення російської літературної мови розпочався з другої половини XVII ст., коли київських професорів викликали царським повелінням організовувати освітню справу в Росії; М. Ломоносов, котрий стояв біля джерел російської літературної мови, називав граматику українця Мелетія Смотрицького «вратами своей учености»). Дратує О. Пипіна і переконання О. Огоновського про самостійність української мови, хоч львівський професор спирається тут на філологічні роботи В. Даля, О. Потебні, П. Житецького. О. Пипін же вважає, що півден-

[116]Огоновський О. Моєму критикові. Відповідь А. Пипінови на його статтю «Особая история русской литературы». – Львів, 1890. – С. 7.

[117]Там само, с. 13.

на і північна Русь були колись одним народом і державою, тож мали спільну літературну мову, а відтак і літературу. З цього зрозумілим стає закид рецензента, що автор «Історії літератури руської» відбирає для своєї праці лише твори з «Русі полудневої», а твори «північної Русі» пропускає. Виявляється, що, за О. Пипіним, до останньої належить «Руська правда», літопис Нестора і «Слово Данила Заточника». Щодо перших двох творів немає і сумніву, що вони «південноруські», бо виникли у Києві, а щодо «Слова Данила Заточника», то тут можуть бути сумніви, адже автор написав свій твір, перебуваючи в ув'язненні коло Білоозера, на північній частині Русі. О. Огоновський на це зазначає, що Данило Заточник належить до «типу українця» (це найбільше обурює О. Пипіна), який «любить батьківщину і свободу, відчуваючи глибоко в серці всяку недолю, не позбувся у біді свого гумору, але сміється крізь сльози і користується світоглядом поетичним»[118]. Закиди О. Пипіна зарозумілі і цілеспрямовані, він намагається довести, що «Історія» О. Огоновського – помилка, оскільки автор, по-перше, не зрозумів єдності «полудневої і північної Русі», а по-друге, не збагнув візантійського характеру давнього періоду літератури.

Чи мав рацію О. Пипін? Давній літературі, розбивши її на три періоди, О. Огоновський присвятив увесь перший том «Історії». На певні прорахунки в ньому (концептуальна нечіткість, неповнота матеріалу) свого часу вказували М.Сумцов[119] та І.Франко[120]. Ці кри-

[118]Там само, с. 39.

[119]Н.С. [Сумцов Микола]. Рец. На «Історію літератури руської» О. Огоновського і на «слово ополку Ігоревім» // Киевская старина. – 1887. – ч. 17. – С. 345 – 349.

[120]Франко І. Професор Омелян Огоновський // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 43. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 358 – 381.

тики розцінили окремі міркування ученого у висвітленні літературних явищ давньої епохи як концептуально помилкові. По-перше, він різко розмежував книжну літературу, яка наслідувала зразки візантійського письментсва (за винятком «Слова про Ігорів похід»), від народної словесності, тому і не вважав літературу «образом просвітних змагань цілого народу руського». На думку І. Франка, О. Огоновський усе-таки ставився до «цілого руського письментсва досить антипатично»[121], причиною чого було передусім ставлення до мови тієї літератури, яку він сприймав за мертву. По-друге, львівський учений не зумів з різних причин охопити весь відомий на той час обсяг пам'яток, аби більш-менш повно представити жанровий склад літератури XI–XIII ст., внаслідок чого «сей перший том випав такий убогий і недостаточний» (І. Франко). Та загалом кажучи, О. Огоновський все ж систематизував певний матеріал і по-своєму відобразив розвій найдавнішого періоду в нашій літературі.

«Література руська починається віком XI, коли Русь, прийнявши християнство, познакомилась з просвітою візантійською»[122], – пише автор «Історії», але тут же зауважує, що та «просвіта» не була кращим зразком «для розвою молодої словесної жизні в тогдішній Русі», оскільки на ті часи сама перебувала в занепаді. Тож від неї не могло «повіяти животворним духом на поетичну вдачу східних слов'ян». Така оцінка візантійської культури висновується із загальної концепції О. Огоновського, котрий протиставляв класичну середньо-

[121]Там само, с. 376.

[122]Огоновський О. Історія літератури руської. Частина I (XI – XVIII вік). – Львів, 1887. – С. 10.

вічну літературу – народній, бо й сам стояв на народницьких позиціях. На його думку, характер візантійського письменства і визначив в цілому дух молодої руської літератури – переважно церковний. Активність у творенні саме такої літератури О. Огоновський побачив у діяльності Ярослава Мудрого та митрополита Іларіона і пов'язував з Києво-Печерським монастирем: «Перші почини письменності староруської стали сильно змагатись од часу заснования печерського монастиря в Києві»[123] – це був «розсадник віри і просвіти в тогдашній Русі», «твердиня візантійської культури».

Відповідно до своєї концепції, О. Огоновський ділив найдавнішу літературу на два розділи: церковну і світську. Перший розділ сформувався під вливом ідеологічної прагматики, і провідні жанри тут – повчання, проповіді, послання, а найголовніші письменники – Іларіон, Феодосій Печерський, Яків Мних, Никифор, Кирило Туровський. Окремо виділено паломницький твір ігумена Данила і «Патерик печерський» як збірник житій і послань.

Світська література, з погляду О. Огоновського, має привабливіший вигляд, насамперед тому, що в ній «неподвижна візантійщина трохи оживилась теплим духом своїх рідних святощів» (любов до Русі, вплив усної словесності, жива мова)[124]. До світських творів учений відніс «Руську правду» і дав досить просторі коментарі до цієї пам'ятки, що має все-таки більше офіційно-ділову, ніж літературну вартість. Світськими творами вважає О. Огоновський «Повчання» Володимира Мономаха і, звичайно, літописи. Найбільше уваги

[123]Там само, с. 13.
[124]Там само, с. 29.

приділяє О.Огоновський «Слову про Ігорів похід», яке хоч і записане давньою книжною мовою, проте за своєю тематикою, образами, поетикою близьке до фольклору, народне за своїм духом, нагадує українські думи. Жанрову характеристику цій пам'ятці дослідник не подає, а лише натякає на те, що в ній «тон елегійний», «в ній переховалась в головних рисах поезія простонародна XII віку»[125].

Отже, у висвітленні О.Огоновського маємо тільки своєрідну інвентаризацію найдавніших творів, про які йому було відомо, до того ж він свідомо не включав до своєї «Історії» пам'яток, які вважав «великоруськими», а виданих у Росії монографій і підручників з давнього письменства, на думку І.Франка, «навмисне не читав, щоби їх впливом не псувати свого плану»[126].

Тож оприявлені О. Огоновським найдавніші жанри нашого письменства не вкладаються у якусь систему, не виявляють естетичної та історичної динаміки, а поки що лише фіксують окремі явища. Але в суто методолоічному плані львівський професор виявив свою прихильність до окремішності української мови та літератури, і саме за це зазнав критики з боку російського ученого О. Пипіна. Та й не тільки його. Далеко пізніше М. Гудзій у статті «Литература Киевской Руси в истории братских литератур» (1951), написаній на догоду партійній постанові щодо критики «Нарису історії української літератури» (1945), відносить О. Огоновського до «ревних союзників австрійських політиків», а його думки в «Історії» називає

[125]Там само, с. 66.

[126]Франко І. Професор Омелян Огоновський // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 43. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 375.

(подаємо в оригіналі) «нелепыми утверждениями, подсказанными шовинистической тенденцией»; автор «Історії» «упрямо повторяет свои антинаучные и фантастическме гипотезы». Мало було дискредитації О. Огоновського в російській критиці, українська радянська критика додала і свого дьогтю, аби очорнити творчий доробок львівського професора.

Українські історики літератури другої половини XIX ст., на жаль, не були одностайними в інтерпретації витоків свого письменства, часто переводячи дискусію з російськми науковцуями у політичну площину, а то й затіваючи свою внутрішню дискусію, про що свідчить суперечка у 70-х роках між М. Драгомановим, І. Нечуєм-Левицьким та І. Франком. У 1873–1874 рр. на сторінках львівського журналу «Правда» була опублікована стаття М. Драгоманова «Література російська, великоруська, українська і галицька». Як видно з назви статті, автор вдається до штучної класифікації як російської, так і української літератур, вбачаючи у них якісь «загальні» риси і «місцеві» особливості. Але не це спровокувало подальшу дискусію, а фраза, яка викликала обурення в «українофілів» і сподобалася «москвофілам» (реакція на статтю російських авторів невідомо чи була): «Українська література зачалась, жила й росла під впливом тих самих ідей і потреб, котрі давали життя і російсько-європейській і великоруській літературі: другими словами, *українська література є дитина Росії XIX в. і через те мусить жити і рости, поки Росія є Росією*»[127]. Далі –

[127]Драгоманов М.П. Література російська, великоруська, українська і галицька // Матеріали до вивчення історії української літератури: В 5 т. – К.: Радянська школа, 1960. – Т. III: Література другої половини XIX ст. / Упоряд. М.П. Комишанченко. – С. 230 – 231.

більше: «Не можна сказати, що українська література появилась серед європейських прямо, – ні! Вона появилась усередині російської»[128]. М. Драгоманов відкрито засуджує українофілів, що були згуртувалися навколо «Основи» на початку 1860-х рр., бо вони «ударились жалуватись «на ворогів», на «зажерность московську» та одмежовуватись од «сусідньої» «московської» літератури», відтак це привело їх до сепаратизму, зокрема й літературного[129]. Пафос статті розкривається в її останніх рядках: «Ціллю українофільства мусить бути не виділятись з Росії і навіть її загальної літератури, а старатись, розвивши свої народні елементи рядом з великоруськими, унести їх у загальну російську культуру»[130]. Те, що пише М. Драгоманов, звичайно, передусім стосувалося літературної ситуації 70-х рр. XIX ст., того часу, який сам автор назвав «антрактом з історії українофільства», та все одно навіть у часи самодержавної реакції і гоніння на все українське навряд чи треба було по-рабськи схилятися перед літературою «великоросійською» (читай: самодержавством). Тому-то такою різкою була відповідь М. Драгоманову, опублікована у тій же «Правді» через кілька років. Стаття «Сьогочасне літературне прямування» у № 1 за 1878 р. подана як редакційна, але за нею стояв конкретний автор зі своєю принциповою позицією – Іван Нечуй-Левицький (1838 –1918). Один із аспектів цієї позиції – твердження, що українська і російська літератури – це дві окремі літератури: перша з них «демократична», друга – «аристократична». Письменник твердо відстоює окремішність українського письмен-

[128]Там само, с. 231.
[129]Там само, с. 232.
[130]Там само, с. 235.

ства, полемізуючи з «великоруськими ученими, котрі у свої «Истории русской литературы» без сорому зараховують старовинну українську літературу київського періоду – і Феодосія Печерського, і Кирила Турівського, і «Слово о полку Ігоревім», і київських учених, які вийшли із Київської академії: Симеона Полоцького, Мелетія Смотрицького, Славинецького, Дмирія Туптала»[131]. У полемічному запалі І. Нечуй-Левицький ставить російським історикам літератури риторичне запитання: «Коли не приймаєте Самовидця, Квітку, Шевченка, то навіщо ж забираєте собі Нестора, Володимира Мономаха, «Слово о полку Ігоревім?»[132]. Він переконаний, що українська література не потребує якихось додаткових аргументацій для того, аби її визнати самодостатньою, оскільки про її давність і самобутність свідчать численні факти, насамперед із давньої літератури, яка ще за часів Київської Русі культивувала висунуті письменником три принципи («реальності, національності, народності»), тоді як великоруської літератури ще не було зовсім[133]. А та література, яка виникла у Росії пізніше за українську, на думку І. Нечуя-Левицького, відображає інтереси місцеві, російські, «вона має велику вагу для Великоросії, а для України вона має вартість одкидну, а не покладну, але це не велика її роля, чи буде вона в нас, чи й зовсім її не буде»[134]. Бачимо, що І. Нечуй-Левицький зайняв у цій дискусії радикальну позицію щодо російської літератури, але така радикальність навряд чи була б можли-

[131]Сьогочасне літературне прямування // Правда. – Львів, 1978. – Ч.1, Кн. 2. – с. 5.

[132]Там само, с. 7.

[133]Там само, с. 12.

[134]Там само, с. 14.

вою, якби російські вчені її не спровокували своїм баченням місця і ролі українського письменства, яке вони, за незначними винятками, не визнавали або зараховували до свого.

На статтю «Сьогочасне літературне прямування» відгукнувся молодий І. Франко, який у літературно-громадському збірнику «Молот» (Львів, 1878, с. 209–215) опублікував свою програмну (як на тогочасне його розуміння) статтю «Література, її завдання і найважніші ціхи». Не можна сказати, що І. Франко заперечує погляди І. Нечуя-Левицького, як це у радянські часи намагалися подати українські літературознавці[135]. Читаємо в І. Франка: «Автор статті ставить у вступі (...), що Україна і Московщина не можуть мати спільної літератури. Сеся думка тягнеться і доказується через цілу статтю, доказується множеством доказів, і треба визнати правду, що авторові удається вповні переконати кожного, що воно справді так, що література московська для нас – зовсім ні до чого, а наша для москалів також зовсім ні до чого (...) Свою думку проводить автор насамперед через історію нашої давньої літератури»[136]. І. Франко на цю тему зовсім не дискутує, а лише констатує положення статті І. Нечуя-Левицького. Основне, що у нього

[135]Див., наприклад, статтю М.П. Комишанченка «Ідейно-естетична боротьба в 70-х роках XIX ст. на Україні // Матеріали до вивчення історії української літератури: В 5 т. – К.: Ралдянська школа, 1960. – Т. III. – С. 244 – 269. Автор приписує І. Нечую-Левицькому намагання «з буржуазно-націоналістичних позицій обгрунтувати непотрібність російської літератури для України, заперечити її її велику прогресивну роль в розвиткові українського літературного процесу», а І. Франка представаляє як рішучого критика цієї позиції.

[136]Франко І. *Література, її завдання і найважніші ціхи* // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 26: Літературно-критичні праці (1876 – 1885). – К.: Наукова думка, 1980. – С. 6.

викликає сумнів, то це передусім становище «галицької літератури», а також висунуті І. Нечуєм-Левицьким принципи «реальності, національності, народності». Ці міркування І. Франка, які, до речі, він згодом кардинально переглядав, не становлять для цієї книги посутнього інтересу, тож не будемо на них зупинятится.

Важливішою у контексті нашого дослідження є дискусія між творчо зрілим І. Франком та російським істориком літератури В.М. Істріним (1874–1929). Приводом для суперечки була серія статей останнього, видрукувана у 1903 р. в «Журнале министерства народного просвещения» під загальним заголовком «Из области древнерусской литературы». Заперечення І. Франка викликала друга стаття, присвячена часові укладання «Тлумачної Палеї»[137]. У статті В. Істрін піднімає питання про те, що собою являла література XIII ст. Він вважає, що пам'ятки цього часу не можна однозначно називати київськими (києворуськими), бо, на його думку, література того часу творилася не тільки у Києві, а й в інших містах, зокрема й на півночі Русі. Відтак пам'ятки словесності першої половини XIII ст. повинні розглядатися як літературні твори північно-східної Русі і «представляти собою нову течію, незалежно від київської літератури». Маніпулюючи певними означеннями, В. Істрін стверджує, що з часів давньої Русі треба розпочинати відлік «особого периода» російської літератури – «літератури великоруської, яка, ставши з часом літературою московською, зробилася у той час і літературою «общерусской»[138]. На додаток

[137]Истрин В.М. «Толковая Палея» // Журнал министерства народного просвещения. – 1903. – Октябрь. – С. 208 – 245.

[138]Там само, с. 217 – 218.

до цих міркувань В. Істрін стверджував, що «Слово про Ігорів похід» могло бути написаним тільки «автором-великороссом».

Саме ця стаття викликала різкий відгук І. Франка, надрукований у 1904 р. у п'ятій книжці «Записок Наукового товариства ім. Т.Г. Шевченка». Автор не заперечує проти спроб В. Істріна спеціально виділити володимиро-суздальські літературні пам'ятки, хоч щодо віднесення до них «Тлумачної Палеї» вважає аргументи ученого недостатніми, а то й викривленими. Дорікає йому І. Франко за те, що він, всупереч історичній логіці, не згадує проповідника Серапіона Володимирського, який походив з Південної Русі і був вихований як письменник на київських традиціях. У руслі тих же традицій створена і «Тлумачна Палея», яка виникла на землях Південної Русі, проте В. Істрін не хоче цього визнавати, щоб «уникнути зустрічі з цією ненависною Південною Руссю». Не заперечуючи тези російського історика літератури про те, що письменство XI–XIII ст. не було винятково київським, І. Франко вважає бездоказовим твердження В. Істріна про те, що у XIII ст. київська література перейшла на північ і що московська література стала «общерусской». Категорично відкидає він і те, що автора «Слова про Ігорів похід» зараховано до великоросів.

Того ж року І. Франко опублікував статтю «Южнорусская литература» в енциклопедичному словнику Брокгауза і Ефрона, у якій однозначно відносить пам'ятки часів Київської Русі до української літератури. Ніби продовжучи дискусію з В. Істринім, він висловлює думку, що до «татарського погрому» «південноруське життя і література були у певному розумінні загально-

руськими», а лише з XIV ст. на півночі виникає нова література – на основі південноруської писемної традиції, але «з фізіономією іншого етнічного вигляду»; на південному заході «продовжується стара традиція»[139] (інакше кажучи, І. Франко стверджує, що в історії української літератури від її початків і в подальшому ровитку не було перерви, що це суцільний, тяглий процес).

В. Істрін, ознайомившись із рецензією І. Франка та його тлумаченням української літератури в енциклопедичному словнику, написав ще одну статтю із серії публікацій в «Журнале министерства народного просвещения» під назвою «Русская литература XI–XIV веков и литература малорусская»[140]. Російський історик літератури намагається відвести докори І. Франка, зокрема в тенденційному ставленні до українського письменства, проте зміст і спрямованість статті ще більше переконують, що її автор ставиться до української літератури як до провінційної, яка йому не вельми цікава. Він і далі категорично стверджує, що у XIII ст. «нема літератури південноруської», що вся вона перейшла на північний схід, але при цьому замовчує наявність, наприклад, Галицько-Волинського літопису, який прив'язати до північної Русі неможливо. Питання про національну належність літературних пам'яток XIII ст. пов'язане у В. Істріна з проблемою мови тих пам'яток, з чого він знову намагається вивести ідею «общерусской литературы»: мова літератури того часу

[139]Франко И. Южнорусcская литература / / Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон. – Т. XLI-а. – СПб., 1904. – С. 300 – 326.

[140]Истрин В. Русская литература XI – XIV веков и литература малорусская» // Журнал министерства народного просвещения. 1905. – август. – С. 234 – 252.

6'

«створена як великоросами, так і малоросами, і не можна визначити, з-під якої руки того чи іншого «руского народа» вийшла та чи інша пам'ятка. Звідси загальним висновком є той, що у формуванні давньої літератури до XIII ст. взяла участь та й інша народність (...) Отже, російська література до XIII ст., зокрема і київська, не може бути названа ні малоруською, ні великоруською, а тільки – загальноруською» (в оригіналі – «общерусской»)[141].

Відповідь В. Істріну та іншим апологетам «обшерусской литературы» київської доби І. Франко дає в «Нарисі історії українсько-руської літератури до 1890 р.» (Львів, 1910). Літературу Київської Русі він без усяких обмовок і компромісних міркувань відносить до письменства Південної Русі, тобто України-Русі: «Повість врем'яних літ» («найстарший літопис»), «Слово про Ігорів похід» («поезія»), проповіді Іларіона, Кирила Туровського та Клима Смолятича, житіє Бориса і Гліба, Києво-Печерський патерик, Тлумачну Палею, «апокрифічні оповідання та повісті», «законодавство і полеміку» («Правда руська», виступи про латинської єресі). На думку І. Франка, «північноруська (великоруська) література» починає формуватися у XIV–XV ст., коли постає «нова національна індивідуальність», що витворила і нове письменство. Таке твердження суперечило поглядам В. Істріна щодо зародження російської літератури. Переглядає І. Франко, не згадуючи у «Нарисі» російського історика, і його ставлення до ролі українського письменства у становленні російської літератури. Те, що вважається початком ро-

[141] Там само, с. 251.

сійського письменства у XIII–XIV ст., пише він, «було творами южнорусів»: «київські емігранти, Серапіон, митрополит Володимирський, бувший чернець Києво-Печерського монастиря, митрополит Петро, рожденний у теперішній Галичині десь над річкою Ратою, й инші духовні письменники того часу були южнорусами (...) їх твори треба вважати безпосереднім продовженням південноруського домонгольського письменства»[142]. А та література, яка починає творитися на теренах північної Русі, має, на погляд І. Франка, відмінні від київського письменства риси: «Дух того північноруського письменства, на око здержуючи строго церковнослов'янську мову і літературні форми південноруського письменства, виробляються звільна в тип, зовсім відмінний від південноруського. На місце живости, чутливости і подвижности українців тут запановує строге копіювання, затирання власної думки й індивідуальности (...) переважає офіціозна шабловість, строге додержування церемоній і титулів, чинопоклонство при бідности змісту. Характерні для XIV і XV віків многочисленні північноруські житія святих, найчастіше різнородних юродивих, диваків і стовпників, зі смішними нераз чудесами та суєвір'ями, писані вульгарною або занадто шумною мовою»[143].

Але на цьому дискусія між українським та російським ученими не закінчилася, В. Істрін прагув довести своє бачення початків російської літератури і після смерті І. Франка в «Очерку истории древнерусской литературы домосковского периода» (Петроград,

[142]Франко Іван. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. – Дрогобич: Відродження, 2008. – С. 33.
[143]Там само, с. 33.

1922). Він і далі доводив: «У наявних писемних пам'ятках не могло бути відмінності поміж північчю і півднем Русі в XI–XII століттях. Літературні пам'ятки, будучи південноруськими, у більшості випадків київськими за походженням, у своєму відпочатковому житті були пам'ятками «общерусскими» і тут же після свого виникнення розходилися по всій тодішній Російській землі. Мова, якою вони були написані, була загальною літературною книжною мовою, якою користувалися тодішні книжники півночі і півдня (...) Вона була ні великоруською, ні малоруською мовою, а загальноруською літературною»[144]. У цьому пасажі дивує логіка визначання і називання деяких понять і явищ. В. Істрін вигадує новий імперський термін для означення Київської Русі – «домосковский период», що вказує на політичну тенденційність, виражену в очевидному московоцентризмі (нагадаємо, що ні в історії, ні в літературних пам'ятках доби Київської Русі Москва ніде не фігурує). Або така алогічна казуїстика: літературні пам'ятки, мовляв, були «южнорусскими», київськими за походженням, тобто давньоукраїнськими, але все одно «общерусскими», так само як і мова, якою ті пам'ятки були створені. Так прокладався місток до до поняття «древнерусская народность», «древнерусский язык», «спільна колиска» трьох східнослов'янських народів, які стали наріжними каменями у тлумаченні як початків давньої літератури, так і тлумаченні її раннього періоду розвитку за часів Київської Русі.

Свої думки щодо історичної і художньої специфіки давньої української літератури І. Франко виклав і в «Історії

[144]Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода. – Петербург, 1922. – С. 35.

української літератури» (1909). Окрім суто наукової мети, пов'язаної із систематизацією, вивченням та моделюванням «розвою» літератури, автор ставив перед собою і таке актуальне завдання, як національна ідентифікація літератури, що на тлі досліджень російських істориків письменства мало часто полемічний характер. У цьому контексті важливе значення має переконаність І. Франка у неперервності українського літературного процесу, починаючи з найдавніших часів. Тому цілком природно він включає літературу Київської Русі у загальну історію українського письменства, називаючи її «староруською». Такий підхід забезпечується науковим обґрунтуванням самобутності української літератури, котра ніколи не була частиною «общерусской» або «відділенням» великоросійської літератури. Заперечуючи російським історикам, які розглядали принаймні твори часів Київської Русі як «древнерусские», І. Франко заявляє: «Се не одна література, але дві, південна і північна, українсько-руська і великоруська». В «Історії української літератури» він з почуттям наукової правоти стверджує: «Щодо нашої, української, або південноруської, історії літератури, то ми не будемо полемізувати з тими, хто з упертістю, гідною ліпшої справи, твердить, що коли нема ніякої української мови, то не може бути й її літератури. Трактуємо свою тему як літературу, що виросла на території, заселеній українським народом, і в тісному зв'язку з історією того народу. Розбираємо її усну традицію, багату й різнородну як мало в якого європейського народу, і її писемні пам'ятки від самих початків»[145].

[145]Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 40. – К.: Наукова думка. – С. 18.

Пізніше апологети «російсько-українського єднання» (наприклад М. Гудзій), оцінюючи характер полеміки поміж В. Істріним та І. Франком, будуть стверджувати, що вона була зумовлена не стільки якимись академічними міркуваннями, скільки відмінностями суспільно-політичних позицій того й іншого. Мовляв, І. Франко високо цінував російську літературу, пропагував її у Галичині, сам зазнав впливу «прогресивних» російських письменників, але зважаючи на гноблення українського народу царським режимом, насторожено ставився до тих, хто принижував, зневажав українську культуру і літературу. У цьому ставленні, отже, виявилася зайва емоційна реакція на тогочасну політику Росії щодо України і помилки, яких І. Франко (але не В. Істрін!) допускався у тлумаченні літературних явищ[146]. Звичайно, політична складова у цій суперечці таки є, проте, як переконують викладені вище факти, це була дискусія академічна, наукова, просто В. Істрін, як і його попередники, займався підтасовкою, перекрученням історичних фактів і тенденцій, а І. Франко намагався їх спростувати і викласти власне бачення наукової проблеми, яка і стала проблемою через те, що російська наука захотіла присвоїти своїй літературній спадщині не тільки означення від назви «Русь», а й саму спадщину.

Справа захисту української літератури, зокрема її давнього періоду, була продовжена Михайлом Грушевським (1866–1934) в «Історії України-Руси» та в «Історії української літератури» – фундаментальних працях українського ученого і громадського діяча, в

[146]Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси в истории братских литератур // Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII – XVIII веков. – С. 13 – 43.

яких дається чимало відповідей щодо особливостей зародження і формування українського письменства за часів Київської Русі і розвінчуються історичні міфи російської науки та публіцистики.

«Історія української літератури» (писалася і видавалася протягом 1914–1930 рр.) – концептуальна робота, у якій розглядається українське письменство від найдавніших часів. Важливим складником цієї концепції є ідея самобутності українського народу та його культури на противагу імперському тлумаченню їх несамостійності і маргінальності чи провінційності. Ця ідея визріла ще в процесі роботи над «Історією України-Руси», була висловлена у статтях «Загальна схема «русскої» історії і питання про раціональну побудову історії східного слов'янства» та «Спірні питання староруської етнографії» (1904). М. Грушевський, добре будучи обізнаним зі станом вивчення давньої літератури, констатує, що до цієї справи багато зусиль доклали «великоруські дослідники», але впевнений, що вона «вимагає спеціально українського підходу і розуміння»[147]. Такий підхід необхідний передусім тому, що у багатьох дослідженнях російських авторів «ішло характеристичне відмовлювання українцям права до сеї староруської спадщини як добра спеціально великоруського, неприхильне і навіть вороже ставлення супроти змагань українських дослідників зв'язати староруську добу з пізнішим українським життям»[148]. Тому й ставить учений важливе завдання перед українськими дослідниками: не бути «лише компіляторами або популяризаторами великоруських

[147]Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. К.: Либідь, 1993. – Т. II. – С. 11.

[148]Там само, с. 11.

праць», а брати із «староруської літератури її живий, культурний, національний зміст»[149].

М. Грушевський нарікає, що «в наукових великоруських кругах пішов курс на розклад київської доби», маючи на увазі праці В. Келтуяли та В. Істріна, котрі не тільки ділили письменство київської доби на «обласні відділки», а й заперечували термін «київська література», знецінювали роль Києва у розвитку культури і зміщували центр на «суздальсько-володимирські землі», надаючи таким чином ваги північноруським літературним пам'яткам. «Виглядало так, – пише М. Грушевський, – що київська література, яка попередніми поколіннями істориків і істориків літератури однодушно вважалась незрівнянно багатшою, яскравішою, культурнішою в порівнянні з пізнішою північною, поки вона вважалась інтегральною частиного русского, себто московського добра, тепер для декого стратила всі свої чесноти, коли на нього заявили претензії «малороси». Ідеї ак. Істріна знаходили авторитетних прихильників і входили в науковий і шкільний обіг»[150]. Тож із тими «прихильниками» (зокрема з московським професором М. Сперанським, автором «Истории древней русской литературы», виданій 1914 р.) М. Грушевський полемізує, вважаючи, що зовсім неправомірно розпочинати «московську літературу» «Молінням Данила Заточника», «Тлумачною Палеєю», проповідями Серапіона, Києво-Печерським патериком та ін. творами, які тісно пов'язані саме з київською літературною традицією. Заперечує він і О. Пипіну, який не бачив зв'язку між Київською Руссю та Україною XVI–XVII ст. і настою-

[149]Там само, с. 12.
[150]Там само, с. 54.

ків на «общерусском» характері києворуського письменства. Український учений вважає за потрібне висловити своє принципове ставлення до порушених у російсько-українській дискусії питань: «Нема потреби, всупереч реальним даним, записувати до московського інвентаря пам'яток немосковських, відмовляючи до них права їх ближчим спадкоємцям, ані витискати made in Ukraine на тім, що ближче і безпосередніше зв'язане з Новгородом чи Суздалем. Зовсім кепською прислугою для науки, культури й людської солідарності було б таке викривлювання історичних перспектив»[151].

Дискусія навколо «общерусскости» літератури Київської Русі, на думку М. Грушевського, не має надавати пріоритети московським дослідникам і бути підставою для «старшинства» великоруського. Він погоджується, що ця доба була «общеруською», але «в тім значенні, що вся Русь, в широкім розумінні слова, – вся Східна Європа, яка входила в круг політичних і культурних впливів нашого українського центру, жила його політичним і культурним змістом. Та центр був таки український, хоч який він «космополітичний» тоді був»[152]. Ці слова про Київ як «центр український» – то була відповідь і на погодінську теорію, і на міркування «в її лагіднішім варіанті» В. Ягіча, О. Шахматова та О. Соболевського про те, ніби на Подніпров'ї сиділи «середньоруси», предки великоросів, а Київ на ту пору не мав «етнічної фізіономії», тому його культура була «общеруська». М. Грушевський, спираючись на численні історичні, етнографічні, археологічні дані, які він спеціально наводить в «Історії України-Руси», рішуче

[151]Там само, с. 55.
[152]Там само, с. 55.

і принципово заявляє: «Культура XI–XII вв. була українська, як ми кажемо тепер, або «южноруська», як можуть казаті ті, для яких назва української звучить дико в приложенні до давніх часів. Відтинати ж її від пізнішої галицько-волинської і новішої київсько-галицької літератури, а пришивати, під назвою «общерусской», знов таки до «русскої» – великоруської – се завсігди зостанеться операцією не науковою і науковим інтересам противною»[153].

Основна заслуга М. Грушевського в українсько-російській дискусії про ідентичність українського письменства полягає передусім у тому, що він, як і І. Франко, поставив її не стільки на політичний (зважаючи на становще України в Російській імперії), скільки на науковий грунт, відшукавши і систематизувавши величезну кількість фактів, викладених як в «Історії України-Руси», так і в «Історії української літератури». Наукова спадщина М. Грушевського створила «школу» в українському літературознавстві (С. Єфремов, Б. Лепкий, М. Возняк, М. Гнатишак, Д. Чижевський), але протягом 30–80-х рр. XX ст. праці цього ученого, як і праці його послідовників, були забороненими й однозначно розцінювалися як буржуазно-націоналістичні, бо суперечили ідеологічній і науковій доктрині радянського режиму.

Праці послідовників І. Франка та М. Грушевського[154] хоч і не брали безпосередньої участі в дискусії, але

[153]Там само, с. 56.

[154]Єфремов С. Історія українського письменства. – К., 1911; Лепкий Б. Начерк історії української літератури. – Краків, 1909 – 1912; Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1920 – 1924; Гнатишак М. Історія української літератури. Кн. перша. – Прага, 1941; Чижевський Д. Історія української літератури (давній період). – Нью-Йорк, 1942.

своїм змістом, зокрема стосовно найдавнішого періоду в розвитку української літератури, заявляли про наукові принципи розуміння і тлумачення цього періоду.

«Начерк історії української літератури» Богдана Лепкого з'явився тоді, коли велися активні дискусії про розмежування історії, культури й літератури київської доби поміж Україною та Росією. Уведення цього періоду в історію української літератури викликало у деяких російських учених (наприклад, О. Пипіна) різку критику. Б. Лепкий, написавши «Начерк» для потреб студентів Краківського університету, де працював викладачем української мови та літератури (з 1899 по 1914 рік; перші томи його праці вийшли в Коломиї 1909–1912 рр., повторені з поправками в Лейпцигу у 1923 р. та в Кракові 1930 року), послідовно підкреслював окремішність та самостійність розвитку української літератури, починаючи з найдавнішого часу.

На думку С. Єфремова, історика української літератури підстерігають певні труднощі, одна з яких має суто ідеологічний характер, бо йдеться про найдавніший етап у розвитку нашого письменства, присвоєний собі «дужчим сусідом», тобто Росією. Відтак українські пам'ятки навіть у шкільних підручниках з російської словесності включають у відповідні схеми; «сучасне українське письменство висить немов у повітрі, не маючи ніби ніякого коріння в минулому»[155]. На переконання вченого, в чому він солідаризується і з О. Огоновським, і з І. Франком, і з М. Грушевським, і з Б. Лепким, українські землі вже в давню епоху усвідомлювали «свою родову окремішність», яка виявлялася і в письменстві:

[155]Єфремов С. Історія українського письменства. – К.: Феміна, 1995. – С. 68.

«Цей процес національної творчості в письменстві, – пише він, – простежити можна од перших його зародків на території нинішньої України й через усю його історію аж до наших часів»[156]. Отже, С. Єфремов підкреслює належність літератури «княжих часів» до української і вбачає у ній витоки пізнішого її розвитку.

Письменство «передтатарських часів» М. Возняк розглядає як ранній етап у розвитку української літератури, вбачаючи у ньому витоки пізнішого поступу. Більше того, пам'ятки цього часу мали вплив на зародження літератури «у білорусів та великоросів», їхня міграція на північний схід виявилась навіть сприятливою у тому сенсі, що після монголо-татарського погрому певна частина тих пам'яток збереглася там у книжних зібраннях: «Рукописні книги з того часу збереглися головно по монастирських і церковних бібліотеках Московщини»[157].

М. Гнатишак, розглядаючи «найстарше письменство», наголошує на його ідейності, суголосній з історичним часом, на впливі християнсько-візантійських художніх традицій, що відіграли помітну роль у становленні давньої літератури в цілому, а також підкреслює, що «сильна стихія народної словесної творчості перелилася з попереднього періоду і в це стилево чуже для неї письменство та поволі довела до витворення своєрідних, українських форм цього по своїй суті візантійського літературного стилю»[158]. Тож визнаючи

[156]Там само, с. 69.

[157]Возняк М. Історія української літератури. – Львів: Світ, 1992. – С. 97.

[158]Гнатишак М. Історія української літератури. Кн. перша. – Прага, 1941. – С. 105.

візантійсько-болгарську основу становлення давнього письменства, М. Гнатишак усе-таки шукає і найменших можливостей потвердити українську самобутність літератури XI–XIII століття.

Декларуючи методологічні засади своєї «Історії української літератури», Д. Чижевський наголошує, що спробує використати «досягнення всіх течій», тобто і «застарілих романтиків» (М. Костомаров, М. Максимович, П. Куліш), і «філологічний напрям» (О. Огоновський, М. Петров, М. Дашкевич, І. Франко, В. Перетц), і «соціально-політичні дослідження» (М. Драгоманов, С. Єфремов), і «духовно-історичні» (культурно-історичні) дослідження (Ф. Буслаєв, В. Рєзанов, М. Грушевський), і «стилістичний аналіз», поєднаний з «формалізмом» (В. Перетц, М. Зеров, П. Филипович, Б. Якубський, О. Білецький). Проте в цілому Д. Чижевський підходить до історії українського письменства як до «історії стилів» у ній, де на найдавніший період припадає «доба монументального стилю» (XI ст.) та «доба орнаментального стилю» (XII–XIII ст.). Серед тих, на кого покладається історик літератури у своєму науковому викладі, майже немає імен російських дослідників, за винятком О. Шахматова, В. Перетца. Досвід О. Соболевського, М. Сперанського, В. Істріна згадано, проте останнього з них названо «ворогом українства», який неоднозначно ставився до «старокиївської літератури». З усього видно, що Д. Чижевський спирається передусім на українську філологічну традицію, не бере до уваги російську традицію у вивченні давнього письменства, уникає дискусійних питань, вважаючи, що українсько-російська дискусія «не вбереглася від поверхових судів соціально-політич-

ного характеру (напр., Пипін, а іноді й Франко)»[159]. Проте літературні пам'ятки доби Київської Русі він розглядає як українські, як твори «київської літератури».

Останній спалах українсько-російської дискусії щодо літературних взаємин стався у 20-х роках XX ст., у період так званої «українізації». Найяскравіше і найпринциповіше це проявилося у публіцистиці Миколи Хвильового (1893–1933). Автор полемічних статей і літературних памфлетів не торкався питань давньоукраїнського письменства, оскільки переймався актуальними проблемами сучасної йому літератури, проте чимало міркувань мають контекстуальне і методологічне значення для осмислення українсько-російських стосунків, для розуміння історичної сутності українського художнього слова. Зокрема, М. Хвильовий у «Думках проти течії» (1925) полемізує з апологетами «позадництва», з носіями «малоросійської» психології щодо самодостатності національної літератури. Він засуджує намагання перетворити її на «служебне», «вічно підсобне, вічно резервне до тих світових мистецтв, які досягли високого розквіту»[160]. «Від Котляревського, Гулака, Метлинського через «братчиків» до нашого часу включно, – пише він, – українська інтелігенція, за винятком кількох бунтарів, страждала і страждає на культурне позадництво. Без російського диригента наш культурник не мислить себе. Він здібний тільки повторювати зади, мавпувати. Він ніяк

[159]Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль: Феміна, 1994. – с. 20.

[160]Хвильовий М. Твори у двох томах. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – С. 470.

не може втямити, що нація тільки тоді зможе культурно заявити себе, коли найде їй одній властивий шлях розвитку»[161]. Причини усвідомлення певною частиною інтелігенції української літератури як провінційної, другорядної, неповноцінної (передусім стосовно російської) письменник бачить у рабській психології пригнобленого імперією народу. Тому у памфлеті «Україна чи Малоросія?» (1926, вперше надрукований у 1990 р.). М. Хвильовий засуджує тих «писарчуків», котрі «розшаркуються перед Москвою, як зразкові члени «малоросійської колегії» перед самодержцем всеросійським», «обожнюють вітчизну Івана Калити» і забувають «свободолюбіє, яким завжди горіла Наддніпрянщина»[162]. Всі фрази про те, що «українська література мусить розвиватися на базі російської», що «язык русский – язык Ленина», що «на Україні російська література є культура пролетаріату», є фальшивими і несправдливими щодо української самоідентичності. Так визріває гасло М. Хвильового «Геть від Москви!», яке суголосне українському національному відродженню. «Чому українська інтелігенція не хоче орієнтуватись на російське мистецтво? – запитує письменник і відповідає так: – Тому, що на книжковому ринкові вона стикається з російським крамом». Проте існує й інший бік справи: «Українська інтелігенція відчуває, що в масі вона не здатна побороти в собі рабську природу, яка північну культуру завжди обожнювала і тим не давала можливості Україні виявити свій національний геній»[163]. Ці роздуми М. Хвильового перегукуються із

[161]Там само, с. 471.
[162]Там само, с. 588 – 589.
[163]Там само, с. 598.

поглядами І. Нечуя-Левицького, які той висловив у згадуваній статті «Сьогочасне літературне прямування», де заперечував прагнення взорувати на російську літературу – на шкоду національній. Між обома статтями – півсотні років, а проблема залишилася актуальною. Причому не тільки в сенсі впливу (за умов колоніальної системи, в яку була втягнута Україна) художньої російської літератури, а й вужче – літературознавства, яке, сягаючи найдавніших часів з історії письменства, «оросійщувало» ту літературну спадщину. В Україні продовжують функціонувати в освітній системі такі праці російських істориків літератури, як В. Келтуяли («Курс истори русской литературы», 1913), О. Орлова («Лекции по истори древней русской литературы», 1916), М. Сперанського (История древней русской литературы», 1920), В. Істріна («Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (11–13 вв.), 1922). Національна літературна справа, як вважає М. Хвильовий, потерпає від того, що частина російських творів (додамо: і досліджень з історії російської літератури), які розповсюджуються і в Україні, пронизана «московським месіанізмом», пропагандою «руской идеи», «русского мира», а ставлення авторів тих творів до українства доволі специфічне. М. Хвильовий цитує лист «пролетарського письменника» Максима Горького до «українського пролетарського письменника» Олекси Слісаренка, у якому є такі рядки: «Уважаемый Алексей Александрович, я категорически против сокращения повести «Мать». Мне кажется, что и перевод этой повести на *украинское наречие* (курсив мій. – П.Б.) тоже не нужен. Меня удивляет тот факт, что люди, ставя перед собой одну и туже цель,

не только утверждают различие наречий – стремятся сделать наречие «языком», но еще угнетают тех великоросов, которые очутились меньшиством в области даного наречия». М. Хвильовий робить із цих рядків висновок: «Навіть в цій людині, що, очевидно, хоче грати роль «совести земли русской», навіть в ньому сидить великодержавник, проповідник російського месіанізму й «собиратель земли русской»[164].

Як відомо, після М. Хвильового ніхто більше з письменників і літературознавців радянської України не ставив питання про окремішність української літератури, про її самобутній, відмінний від сусіднього російського письменства шлях розвитку. Натомість на десятиліття запанувала ідея «російсько-українського літературного єднання». Винятком був хіба що «Нарис історії української літератури» (1945). Власне, поява «Нарису» не стала подією, бо відразу ж по публікації ця праця виявилась одним із об'єктів ідеологічної атаки. Через те, що в основу трактування літературних явищ, зокрема і давньої доби, клалися періодичні схеми та методологічні засади І. Франка, М. Грушевського, М. Возняка (хоч ці імена і не називалися), у тодішніх ідеологів виникли серйозні, з їх погляду, претензії до позиції авторів «Нарису». Ця великою мірою конспективна, неповна праця була визнана хибною саме в ідеологічному аспекті: літературний процес висвітлено в «єдиному потоці», ніде не підкреслювався зв'язок з російською літературою та марксистсько-ленінською ідеологією (про класовість, про дві культури), період Київської Русі названо лише українським. Автори просто на цьому не акцентували, вони в основному уберегли-

[164]Там само, с. 604.

ся від політичних та ідеологічних критеріїв у характеристиці літературного процесу, за що й були осуджені у численних публікаціях 1945–1946 років, а сам «Нарис» визнаний шкідливим, «буржуазно-націоналістичним» як у науці, так і в громадсько-культурному житті.

«Робота над помилками» була проведена, і нова версія літературної історії України з'явилася друком у 1954 році[165]. Окрім того, у висвітленні літературних явищ неодмінно підкреслювався зв'язок українського письменства (радше навіть – залежність) з російською літературою. Вульгарно-соціологічне трактування трохи меншою мірою торкнулося давніх пам'яток, що були віднесені до «доби феодалізму», а проте акцентувалось на «спільному періоді», нав'язувались ідеологічні та класові стереотипи, протягувалися атеїстичні інтерпретації змісту деяких творів (автори розділів про давню літературу – О. Білецький та С. Маслов).

Остаточно українсько-російська дискусія була похована у збірнику «Русско-украинские литературные связи», виданому у Москві[166] і Києві[167] (у перекладі українською мовою). У збірнику вміщена стаття М. Гудзія «Литература Киевской Руси в истории братских литератур», що була фактично відгуком на постанову ЦК КП (б) У, у якій викривалися «прояви буржуазно-націоналістичних перекручень» у «Нарисі історії української літератури». Характерно, що ця стаття увійшла до збірника робіт М. Гудзія, виданого напередодні краху російсько-радянської колоніальної систе-

[165] Історія української літератури: У 2 т. – К.: Вид.-во АН УРСР, 1954.

[166] Русско-украинские литературные связи. – М., 1951.

[167] Українсько-російське літературне єднання. – К., 1953.

ми[168]. У цій статті «російсько-український» (так він представлений у збірнику) учений викриває «перекручення та помилки «Нарису», які «кореняться в тенденційних концепціях походження українського народу і розвитку української літератури, мови, культури» і ведуть свій початок від перших виступів «українських націоналістів»[169]. До них М. Гудзій зараховує праці М. Максимовича, П. Куліша, М. Костомарова. Визнаючи факт українсько-російської дискусії про походження українців та їх письменства, автор статті стає на бік російського тлумачення цієї проблеми, вдаючись до акцентованих висновків на кшталт: «Давні пам'ятки літератури Київської Русі Пипін *правильно* (курсив мій. П.Б.) характеризує як «спільне надбання північного і південного російських племен»[170]; О. Огоновський «уперто повторює свої антинаукові і фантастичні гіпотези»[171]; «аргументація Пипіна і пізніше Істріна на користь визнання літератури Київської Русі літературою загальноросійською, тобто спільним надбанням всіх трьох гілок східного слов'янства, в основних і самих суттєвих своїх положеннях *повинна бути визнана* з наукового погляду *цілком переконливою та безперечною* (курсив мій. П.Б.)»[172]; «найбільш яскраво і послідовно український націоналізм виявився у діяльності М. Грушевського і його «школи»[173]. Тенденційним є

[168]Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси в истории братских литератур // Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII – XVIII веков. – К.: Наукова думка, 1989.

[169]Там само, с. 13.

[170]Там само, с. 25.

[171]Там само, с. 30.

[172]Там само, с. 36.

[173]Там само, с. 38.

висновок М. Гудзія щодо формування української літератури зі «своїми індивідуальними особливостями» – не раніше XV–XVI ст.[174], тобто літературні пам'ятки до цього часу є не українськими, в кращому разі – «общерусскими». Саме такий висновок ліг в основу періодизації і тлумачення давньої української літератури в академічних історіях літератури, зокрема у 8-томному виданні другої половини 60-х років XX ст., а також у нечисленних підручниках для вищої школи, які й досі використовуються в освітніх закладах.

Українсько-російська дискусія виникла і тривала понад століття тому, що для цього були причини, зумовлені колоніальною політикою Росії щодо України та її культури. За імперським правом Росія присвоювала чужі культурні надбання, а Україна намагалася їх захистити чи принаймні назвати своїми, для чого мала вагомі історичні підстави. Але ті підстави або ігнорувалися, або перекручувалися, а прагнення українських істориків оголошувалися «націоналізмом», «сепаратизмом», «провінціалізмом». Так тривало впродовж XIX ст., а в радянські часи (починаючи з 30-х років – до кінця 80-х років) така дискусія взагалі стала неможливою в атмосфері «пролетарського інтернаціоналізму» та «російсько-українського єднання». І хоч іноді та дискусія велася на рівні публіцистичної полеміки, та все одно у більшості випадків вона мала науковий характер. І саме наукові аргументи мали б бути критерієм у вирішенні поставленої проблеми. Та, на жаль, це часто переходило у площину ідеологічних змагань, соціально-політичних висновків. Якщо ж із тієї багато-

[174]Там само, с. 43.

гранної дискусії, яка стосується тільки частини цієї проблеми (зародження української літератури) виділити наукові аргументи, застосувати справді науковий підхід, то імперська схема початків історії українського письменства розвалиться, позбувшись своє основи – «русской идеи», великодержавної пихи і «московського месіа-нізму». Але сама вона не розвалиться. Спершу її треба розвалити у свідомості самих українців.

2.2. «Русь» – «Україна»

І досі остаточно не з'ясованими залишаються етноніми «Русь» і «Україна». Знайти їх адекватне етимологічне і смислово-змістове значення – це дати ключ до розуміння понять, які функціонують в історичній свідомості східних слов'ян уже понад тисячоліття. Так склалося, що ці поняття стали центральними у довготривалій дискусії між українськими і російськими істориками і культурологами, оскільки торкалися ключових проблем національної ідентифікації, стали предметом суперечок, які набували соціально-політичного забарвлення, підштовхували до висновків про давність і самобутність етносів, позиціонували тих чи тих прихильниками або противниками державотворчих ідей. Ця дискусія перманентно триває ще від середини XVIII ст., а в українській науці та публіцистиці особливо активізувалася з часу проголошення незалежності України.

Здавалося б, навіщо дискутувати, адже відповідь на поставлені питання слід уважно вичитати із найдавніших літописів, у яких і «Русь», і «Україна» представлено неупереджено, з позицій свідка історії, кот-

рому і в голову не приходило маніпулювати цими поняттями, тому він називав усе так, як воно було. І лише потім, коли розпочалася активна фаза осмислення давньої історії, вчені мужі, спираючись на літописні свідчення (!), вдалися до маніпуляцій в інтерпретації етнонімів – залежно від того, наскільки це було вигідно для обґрунтування своїх державницьких ідей. Наукового аналізу літописних свідчень було небагато.

Отож звернімося до літописів, і передусім – до «Повісті врем'яних літ». Назва «Русь» («Руська земля») зустрічається у цьому творі вже в перших рядках, фактично у його назві («Откуду єсть пошла Руская земля, стала єсть и кто в неи почалъ пѣрвѣє княжити»[175]), але треба зважити, що ті рядки писалися ченцем Києво-Печерського монастиря Нестором на початку XI ст. (перша редакція літопису – 1113 р.), коли держава Русь уже існувала, а її назва була звичною для книжників. Ця назва функціонує у недатованій частині літопису, де йдеться про географічні параметри («Тѣмьже из Руси можеть ити по Волзѣ в болгары») чи про мову («Се бо токмо словѣнескъ языкъ въ Руси»); і тут «Русь» вживається не як етнічне визначення, а як назва держави, хоч офіційно вона почалася так називатися, за версією літописця, з 852 року, коли «приходиша Русь на Царьградъ, яко же писашеть в лѣтописании грецкомъ»[176]. Як бачимо, літописець «кладе числа» в початковій історії Руської землі відтоді, як вона фіксується у зарубіжному просторі, власне, визнається за державу (чи принаймні військову єдність) у Європі, але

[175] *Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей.* - 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – Т. 2. – С. 4.

[176] Там само, с. 12.

поки що не виводить цю назву із внутрішніх передумов чи традицій.

«Русь» як етнонім вперше з'являється під 862 роком, коли йдеться про новгородські події: місцеві вожді прогнали варягів (очевидно, це військові найманці, які підтримували у місті порядок), але самостійно правити Новгородом не зуміли, спровокували через несправедливі дії розбрат, тому знову були змушені звернутися до варягів: «Идоша за море к варягомъ, к руси, сіце бо звахуть ты варягы русь»[177]. У літописі чітко означено, що озброєні найманці за своєю етнічною належністю – руси, з чого можна зробити висновок: варяги (загальна назва морських завойовників) були поліетнічним утворенням, а новгородці мали справу лише з русами. «Сіце бо звахуть ты варяги русь, яко се друзии зовуся свеє...»[178] – зазначено в літописі, що вказує на відмінність русів і шведів (представники «норманської теорії» їх ототожнювали).

На чолі русів, яких покликали новгородці, було три брати – Рюрик, Синеус і Трувор, що може й не відповідати дійсності, бо тут очевидний міфологічний елемент, який потрапляє у літописну розповідь з певною метою: започаткувати династичну лінію Рюриковичів, для чого і потрібен був міф про трьох братів (такий міф наявний у фольклорі різних народів, він же неоднораново варіюється і в самій «Повісті врем'яних літ»). Цей міф вербалізується так: «И изъбрашася триє брата с роды своими, и пояша по собѣ всю русь, и придоша к словѣномъ пѣрвѣє и срубиша городъ Ладогу, и сѣде старѣйший в Ладозѣ Рюрикъ, а другий Синеусъ на

[177]Там само, с. 14.
[178]Там само, с. 14.

Бѣлѣозерѣ, а третѣй Труворъ въ Изборьсцѣ. И отъ тѣхъ варягъ прозвася Руская земля»[179]. У цьому міфологічному епосі є очевидна історична інформація: по-перше, населення Новгорода – словіни (словени); по-друге, названо конкретні давні поселення, де владу у свої руки взяли руси; по-третє, чітко вказується, що назва землі, яку руси підпорядкували собі, почала називатися «руською» (чия земля? – руська). Літописець вважає за потрібне ще раз підкреслити, що варяги-руси були чужинськими зайдами, а корінне населення Новгорода – словіни: «И по тѣмь городомъ (*Новгород, Полтеськ, Ростов, Білоозеро.* – П.Б.) суть находницѣ варязи; пѣрвии населици в Новѣгородѣ словенѣ»[180].

Надалі, як показують занесені у літопис події, руси (нащадки Рюрика) розширили свої володіння на південь, де жили інші племена, зокрема поляни. Спочатку полян підкорили Аскольд і Дір, окупувавши Київ, але вони були не Рюрикового роду («и бяста у него два мужа, не племени єго, Асколдъ и Дирдъ»). А потім відбулася інтервенція Олега, якому Рюрик «предасть княжениє своє». Це була не зміна, а заміна влади у Києві: «И сидѣ Олегъ княжа в Кыєвѣ, и рече Олегъ: се буди мати городомъ рускымъ. И бѣша у него словѣни и варязи, и прочии прозвашася русью»[181]. У цьому повідомленні є два важливі факти: по-перше, у Києві встановлюється влада русів, тому вислів «се буди мати городомъ рускымъ» належить перекладати не як «це буде мати (столиця) городів руських», а як «це (Київ)

[179]Там само, с. 14.
[180]Там само, с. 14.
[181]Там само, с. 17.

будемо мати городом руським», де «мати» – не іменник, а дієслово, тобто Олег робить Київ не столицею своїх володінь, а присвоює місто, даючи означення «руський»; по-друге, для літописця «словіни, варяги та інші», які прийшли з Олегом до Києва, уже всі «прозвашася русью», і це їхнє ім'я не має тут етнічного забарвлення, а скоріше – воно узагальнює військовий конгломерат, що був уже тоді прообразом державного утворення. Незабаром (минуло 16 років – від 882 до 898-го) ця назва поширилася і на полян, яких руси підкорили: «поляне, яже нынѣ зовемая русь»[182]. Характерно, що інші племена, з якими до цього воював Олег (древляни, сіверяни, радимичі, уличі, тиверці), на набули такої назви, тобто не стали «руськими». Це сталося пізніше, бо процес завоювання цих племен та об'єднання їх під назвою «Русь» («Руська земля») був складним, перманентним і тривалим.

А поки що Олег, вирушаючи в походи (наприклад, «на греків» у 907 році) бере до війська як «своїх» (варяги, словіни, чудь, кривичі, меря – всі вони приведені із північних земель, з-під Новгорода), так і місцевих вояків від полян, сіверців, древлян, радимичів, дулібів[183]. Правда, в офіційних документах цей племінний військовий конгломерат називається *русь*, про що свідчить договір «межи грѣкы и *русью*», який розпочинається словами: «Мы отъ рода *рускаго*» (далі подається перелік імен, більшість із яких неслов'янського походження – Карл, Інегельд, Фарлоф, Руальд, Фрелав, Рюар, Лідульфост та ін.)[184]. Очевидно, це

[182]Там само, с. 20.
[183]Там само, с. 21.
[184]Там само, с. 22.

імена чільників «руського» війська, у якому провідні ролі відігравали руси за походженням.

І через три десятиліття ця ситуація не змінилася, коли вже Ігор у 944 році ходив «на Царьградъ», взяв*ши* із собою «воя многы: варягы, и *русь*, и поляны, и словѣны, и кривичи, и печенѣгы»[185]. Як бачимо, військо в Ігоря різнорідне, зібране з різних племен, але на першому місці – варяги і руси. Та й договір, укладений князем з візантійськими «мужами» Романом, Костянтином і Стефаном, розпочинається характетрними словами: «Мы отъ рода *рускаго* послы и гостьє...», де також наводиться список, складений із неслов'янських імен (Івор, Вуєфаст, Слуд, Уліб, Шигоберн, Прастен, Лібіар, Якун, Алдан та ін.)[186].

І тільки вже за князювання Ольги, Святослава, а потім Володимира утверджується назва «Русь», яку літописці вживають на позначення держави. Так, на смерть Ольги виголошуються слова на кшталт: «радуйся, *рускоє* познаніє к Богу», «си пѣрвоє вниде въ царство небесноє отъ *Руси*, сию бо хвалять *рустии* сынове, акы началницю: ибо по смерти моляшеся къ Богу за *Русь*»[187]; Святослав каже: «пойду в *Русь* и приведу боле дружины», «а *Руская земля* далече єсть», «из *Руси*, съвокупивше воя множайша первыхъ, и придемъ къ Царюграду»[188]; Володимир прославляється так: «Дивно єсть се, колико добра створи *Руской* земли, крестивь ю», про це «память держать *рустии* людьє»[189].

[185]Там само, с. 34.
[186]Там само, с. 35 – 36.
[187]Там само, с. 56.
[188]Там сам, с. 60 – 61.
[189]Там само, с. 117.

Українська літописна традиція пізніших часів або повторювала теорію походження русів і Русі, викладену у «Повісті врем'яних літ», або додавала свої тлумачення і нові етимологічні версії. У Густинському літописі (XVII ст.) назва «русь» виводиться від антропоніма Рюрик: «От вожа, си єсть князя своєго – Рурика, сіє имя прѣять Русь». Тут подаються й інші варіанти: «от рѣки глаголемая Рось»; «от русыхъ власовъ, понеже въ сей странѣ изъ сицевыми власы множи обрѣтаются»[190].

У «Хроніці з літописців стародавніх» Феодосія Софоновича (XVII ст.) замість Рюрика з'являється більш правдоподібний міфологічний персонаж – Рус: «Повѣдають нѣкоторії, якобы русь от Руса мѣли назватися, мовячи, ижь три братиє были: Рус, Чехъ и Лехъ. От Руса князя славенскиі народы, над которыми он пановал, русь назвалися, от Чеха чехи, от Лєха лєхи»[191]. Автор тут лише згадує відомий йому варіант, але дотримується того тлумачення про походження русів, яке є в «Повісті врем'яних літ»: «русь от руских князей перших варазскихь», «паши славянє до Великого Новгорода и до иншихъ своихъ панствъ для незгоды своих старших затянули себѣ з-за моря Балтиискаго албо Варяжскаго от того ж моря называчихся варегов, князеи трех, Рурика, Синеуса и Трубода, и от тых князеи назвалися рус, бо того краю варяги, з которого сих князеи взято, русь называлася»[192]. Так само

[190] Густинская летопись // Полное собрание русских летописей. – СПб., 1843. – Т. 2. – С. 236.

[191] Софонович Феодосій. Хроніка з літописців стародавніх. – К.: Наукова думка, 1992. – С.57.

[192] Там само, с. 57.

Ф. Софонович вважає, що пізніше назва «русь» поширилася на південні племена: «Русь, коториї к полудню засѣли, розно називалися – поляне, котрьії в полях сѣли, гдѣ тепер Киовъ сидит, другиї називалися древлянами…»[193].

У «Синопсисі» (XVII ст.), який мав проросійський характер і був популярним історичним джерелом протягом XVIII–XIX ст. у всій Російській імперії, у тлумаченні назви «Русь» зроблено акцент на тому, що це предки росіян: «Рускіи, или паче россійскіи, народы тыижде суть славяне: единага бо естества, отца своего Афета, тогожде языка. Ибо яко славяне от славных дѣлес своих искони славянское имя себѣ приобрѣтоша, тако по времени от *россѣянія* по многым странам племени своего *россѣяны*, а потом *россы* прозвашася»[194]. Невідомий автор наводить і інші версії походження назви «Русь» («Нѣціи близ мимошедших времен сказоваху руссов от городка Роси, недалече Великого Новгорода лежаща; иніи – от рѣки Роси; друзіи – от русых волосов, съ яковыми и нынѣ везде много суть руси»), проте і надалі дотримується свого: «Но паче всѣх тѣх подобій достовѣрнѣе и приличнѣе от *россѣянія* своего росси имя то от древних времен себѣ стяжаша»[195].

Альтернативна до «Синопсиса» «Історія русів» (кінець XVIII ст.) не спростовує проросійське тлумачення слова «русь», а обходиться, по суті, відомими

---

193 Там само, с. 57.

194 Синопсіс, или краткое собраніє от различных лѣтописцев… // Українська література XVII ст. Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наукова думка, 1987. – С.169.

195 Там само, с. 169.

варіантами, почерпнутими з раніших історичних джерел: «и Русами или Русняками [называли] по волосамъ», «по князю Русу», «часть Славянской земли (...) получила названіе Русь, а народъ, на ней живущій, назван Русами и Русняками»[196].

Те, що для «Історії русів» виявилося не актуальним, було важливим і принциповим для російських істориків і мовознавців. Частина з них, хто став прихильником так званої «норманської теорії» (Г. Міллер, А. Шлецер, М. Карамзін, М. Погодін, А. Брюкнер, О. Шахматов, М. Фасмер та ін.) були переконані, що назва «Русь» походить від фінського Ruotsi («Швеція»)[197], хоч ще у «Повісті врем'яних літ» етноніми «русь» і «свеї» (шведи») розріняються. Проти норманістів у свій час різко виступив М. Ломоносов, який писав, що «російський народ має своє походження та ім'я від роксолан давніх», що «варяги і Рюрик з родом своїм, які прийшли в Новгород, були роду слов'янського, розмовляли мовою слов'янською, походили від давніх роксолан або росів і були аж ніяк не зі Скандинавії, але жили на східно-південних берегах Варязького моря, між річками Віслою та Двіною»[198]. Теорію слов'янського походження Русі підтримали Д. Іловайський[199], І. Забєлін, А. Кузьмін, Х. Ловмянський, деякі інші вчені, зокрема й українські (П. Толочко,

[196]История русовъ или Малой Россіи. – М.: В университетской типографии, 1846. – С. 2 – 3.

[197]Див. про це детальніше: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – М., 1971. – Т. 3. – С. 522 – 523.

[198]Ломоносов М.В. Замечания на диссертацию Г.-Ф. Миллера «Происхождение имени и народа российского // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. – М.-Л., 1952. – Т. 6. – С.29, 33.

[199]Иловайский Д. Разыскания о начале Руси. – 2-е изд.. – М., 1882. – с. 70 – 78.

В. Ричка)[200], котрі передусім дбали про патріотитчні акценти, а не про наукову істину.

В суто етимологічному ключі над словом «русь» працювало чимало дослідників. Так, С. Шелухін, Г. Василенко вказували на кельтське походження цього слова від назви племені rutheni, що підтримав і О. Стрижак[201]. О. Потебня шукав значення цього слова у давньоіндійському rsabhah – «бик», що підтримав у наш час С. Наливайко, про версію якого буде сказано далі. О. Трубачов пов'язував «русь» з іншим давньоіндійським словом ruksa, що означає «світлий, блискучий»[202].

Назва «Русь» виводилася і від гідронімів праслов'янського походження – rud («рудий, білявий») та ru («текти», пор.: «русло», річка Рось). Існує низка припущень про грецьке (візантійське) походження слова «русь» (від прикметника ρούσιος – *червоний, рудий* або іменника ρώσις – *здоров'я, сила*), від слов'янського прикметника «русий», від слов'янського імені Ростислав, від давнього означення слова «вода» (*рось*, від чого пішло роса, русло, русалка, русалії).

Спробуємо глянути на авторські тлумачення назви «Русь», оглянувши найбільш відомі роботи з цього питання.

---

[200]Про сучасний стан проблеми див.: Горский А.А. Проблема происхождения названия Русь в современной историографии // История СССР. – 1989. - № 3. – С. 131 – 137; Скляренко. Русь і варяги: історико-етимологічне дослідження. – К.: Довіра, 2006. – С. 3 – 97.

[201]Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 121.

[202]Трубачев О.Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // Вопросы языкознания. – 1977. – Вып. 6. – С. 27; Трубачев О.Н. К истокам Руси (наблюдения лингвиста). – М.: Наука, 1993. – С. 37.

М. Грушевський в «Історії України-Руси» в основному дотримується літописної традиції, вказуючи, що «ім'я Русь з'являється на Україні далеко скорше ніж в другій половині IX віка», що ця назва зазнала еволюції, поширившись передусім на полян: «Очевидно, «Русь» було спеціальне ім'я київської околиці, Полянської землі». Історик вважає, що «русь» і поляни» в IX–XI ст. – це синоніми, а спроби вивести руське ім'я «від иньших, чужих народів, північних і полудневих» досі є непереконливими, йому достовірнішим видається припущення, що «русь» походить від назви ріки Рось, що є «найбільшою рікою (після Дніпра) Полянської землі»[203]. Не вдаючись до детальнішого обгрунтування назви «Русь», М. Грушевський висловлює своє заперечення «теорії великоруської колонізації», котру ми знаємо як «погодінську теорію», за якою стоїть твердження російського історика М. Погодіна про те, що колишні поляни і загалом населення середнього Подніпров'я були «великоросами», котрі внаслідок монголо-татарської навали емігрували на північ у другій половині XIII ст., а їх місце зайняли насельники з Волині і Галичини. На це український учений пише: «Про масову народню кольонізацію з середнього Подніпров'я на північ нічого не знаємо, а priori вона зовсім не правдоподібна і припускати її не можемо: українська людність попередніми віками була призвичаєна до всіляких пополохів, а мала в лісових краях під боком дуже добрі сховища, щоб від татарського погрому XIII в. мандрувати на Волгу чи в области верхнього Дніпра. Рівно ж не знаємо нічого про міграцію в

[203]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – Т. 1: До початку XI віка. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 192 – 193.

XIV–XV в. на Подніпров'є і Задніпров'є західньої української людности, і така міграція також не правдоподібна (...) Гадки про радикальне спустіння Подніпров'я в XIII ст. взагалі опираються на односторонно вибраних і побільшених, або по просту таки непевних звістках. Таким чином, теорія заміни старої подніпрянської людности якоюсь новою в XIV–XV вв. сама по собі не має підстави»[204]. Із цього висловлювання можна зробити висновок про те, що і назва «Русь» не могла емігрувати на північ, де жили угро-фінські племена, котрі свою загальну назву «русские» набули значно пізніше, коли формується Російська держава (XVI–XVII ст.).

Російський історик і археолог Б. Рибаков у своїй підсумковій праці «Киевска Русь и русские княжества XII–XIII вв.» (1982) констатує, що про походження русів існує чимала, але суперечлива бібліографія, з якої відомо, що русів вважали і варягами, і литовцями, і балтійськими слов'янами, і фінами, і слов'янами, і середньоазійськими аорсами, і різноплемінною соціальною групою. Він справедливо відзначає, що основна теоретична боротьба відбувалася між «норманістами» та «антинорманістами», від чого залежало встановлення місцевих або чужих витоків Російської держави. Учений вважає, що тепер більшість аргументів «норманістів» спростована і відкинута й іронізує, що «норманська теорія залишилась на грані між консервативною ученістю і політитчним памфлетом», що її прихильниками були хіба що «фашистські фальсифікатори історії» в імперіалістичних країнах, які «перетворили

[204]Там само, с. 198.

легенду про прикликання князів [варязьких] у символ всієї російської історії»[205].

Зі сказаного можна зрозуміти, що Б. Рибаков не те що не зважатиме на доводи «норманістів», а буде з ними боротися, хоч зазначає, що в обгрунтуванні походження Русі необхідно спиратися передусім на факти, синтезувати всі наявні відомості.

І справді, Б. Рибаков висуває доволі обгрунтовану версію походження Русі. Він насамперед розрізняє вживаня у літописах понять «Русь» і «Руська земля» у широкому та вузькому значенні. У широкому – «від Карпат до Дону і від Ладоги до «Руського (Чорного) моря», причому ця спільнота названа «древнерусской народностью». У вузькому – «Середнє Подніпров'я з Києвом, Черніговом, Переяславом і Сіверська земля»[206] – власне, та територія, яку у російській історіографії найчастіше називали Південною Руссю (Б. Рибаков не включає чомусь сюди Волинь і Галичину), а фактично – це нинішні землі України., але історик, як і чимало інших російських істориків, уникає говорити про формування України.

Навівши у своїй праці чимало літописних і (що доволі важливо!) археологічних відомостей, учений, спираючись на висновки своїх колег М. Тіхомірова[207], О. Насонова[208], І. Щаскольського[209], викладає свою теорію таким чином: «Плем'я росів, або русів, було час-

[205]Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII – XIII вв. – М.: Наука, 1982. – С. 55.

[206]Там само, с. 56, 62.

[207]Тихомиров М.Н. Русское летописание. – М.: Наука, 1979.

[208]Насонов А.Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. – М., 1951.

[209]Щаскольский И.П. Норманская теори в современной буржуазной науке. – М.-Л., 1965.

тиною слов'янського масиву у перші століття нашої ери. Ім'я росів пов'язане з річкою Рось, притокою Середнього Дніпра. Першим свідченням можна умовно вважати розповідь Йордана про росомонів, які ворогували з Германаріхом готським. Обидві форми («рос» і «рус») співіснували одночасно. У літописах переважає форма «русь», але в джерелах одночасно застосовувалась і форма «рось»: «роські письмена», «Правда Росьская». У VI–VII ст в Середнім Подніпров'ї склався могутній союз слов'янських племен. Іноземці називали його «Рос» або «Рус». Пам'ять про межі цього Руського союзу збереглася до XII–XIII ст. До середини X ст. Руссю почали називати як усі східнослов'янські землі, які платили данину Русі, так і наймані загони варягів, що брали участь у справах Русі. Об'єднання всіх східнослов'янських земель під іменем Русі проіснувало до кінця XIV ст. і відчувалось навіть у пізніші часи, незважаючи на виокремлення українців та білорусів»[210].

Іноземні джерела, на які посилається Б. Рибаков у своїй праці (Йордан, Захарій Ритор, Псевдо-Маврикій – усі VI ст.) не дають прямої відповіді про те, чи були у VI ст. руси і які території вони заселяли. Йордан пише (Б. Рибаков не посилається на джерело тексту) про те, що венеди могли змінювати своє ім'я залежно від місця розселення, і одним із таких їхніх імен нібито було «росомани»[211]; Захарій Ритор вказує на плем'я «hrws», яке жило на північ від Кавказу, проте ця назва не переко-

[210] Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII – XIII вв. – М.: Наука, 1982. – С. 90.

[211] Див.: Иордан. О происхождении и деянии гетов. – М., 1960. – с. 129.

нус, тим більше що у сприйнятті іноземця вона могла бути спотворена; Псевдо-Маврикій пише про скромність і жертовність антських жінок, що, на думку Б. Рибакова, стосується жінок русів, на це нібито вказують археологічні дані. Наміри російського історика очевидні: на противагу «норманській теорії» необхідно було зафіксувати русів на території, де пізніше виникла Русь, а варягів-русів відтіснити на пізніший час, зовсім не пов'язуючи їх із виникнення Руської держави, як це засвідчено у «Повісті врем'яних літ». На користь своєї теорії Б. Рибаков приймає уже поширену в історіографії етимологію слова «русь» (від назви притоки Дніпра – Росі), творить міф про «Руський союз», який був йому потрібен, аби далі обґрунтувати «древнерусскую общность».

Український історик О. Знойко ототожнює «русь» і «полян» на підставі лінгвістичних даних, які збереглися в українській мові з часів Київської Русі. «Значення слова *русь* не залишалося сталим, – пише він. – За часів Геродота (V ст. до н.е.) слово *русь* на території Среднього Дніпра та Бугу означало «орачі» – майже те саме, що і *поле, поляни*»[212]. Нагадаю, що Геродот писав про скіфів-орачів і скіфів-хліборобів, яких О. Знойко пов'язує з *оріями*, відомими з часів трипільської культури, але це історично не аргументоване припущення. Так само, як і пов'язаність русів з *етрусками*, що відстоює цей історик. Правда, його гіпотеза не є оригінальною, бо її у 40-х рр. XX ст. висловив росіянин М. Державін, стверджуючи, що назва «Русь – Рос» пов'язана з етнонімом *етруски* – іменем одного із най-

[212]Знойко О.П. Міфи Київської землі та події стародавні. – К.: Молодь, 1989. – С. 35 – 36.

8*

відоміших середземноморських народів[213]. О. Знойко вважає, що його понад тридцятирічні дослідження Русі і слов'ян в ареалі Східного Середземномор'я з IV тис. до н.е. дали змогу зробити висновок, що язичництво Русі було астральним культом, успадкованим від древніх цивілізацій, майже тотожним віруванням етрусків»[214]. Далі автор з цього погляду аналізує язичницькі міфологічні образи і культи, подаючи цікаві спостереження, але вони все ж не переконують у тому, що «руси» й «етруски», незважаючи на фонетитчну подібність, якимось чином між собою пов'язані.

Український історик М.Ю. Брайчевський (1924–2001) критично оцінює трактування назви «Русь» «норманістами», натомість прихильно ставиться до гіпотез їхніх противників. Зокрема, він визнає, що «ономастичний пласт з основою *рос-* – *рус-* з давніх часів виступав на півдні і південному сході Європи – у Надчорноморщині та Надазовщині»[215]. На підтвердження цього учений посилається на іноземні писемні джерела, серед яких готський історик VI ст. Йордан, сирійський автор Псевдо-Захарія (VI ст.), арабські та візантійські джерела IX–X ст., у яких зустрічаються етноніми «росомони», «роксолани», «росоготи», «скіфи-руси», «тавроскіфи» (так візантійські історики Лев Диякон, Михаїл Псел називають русів). «Просто відмахнутися від усіх численних свідчень неможливо, – пише М. Брайчевський. – З них із цілковито оче-

---

[213]Державин Н.С. Происхождение русского народа. М., 1944. – С.14.

[214]Знойко О.П. Міфи Київської землі та події стародавні. – К.: Молодь, 1989. – С. 146 – 148.

[215]Брайчевський М. Вибране: У 2 т. – К.: Вид.-во ім. Олени Теліги, 2009. – Т. 2. – 352.

видністю випливає, що в середньовічній історіографії відбилося уявлення про якусь іншу, південно-східну Русь, відмінну від Русі Київської. Автори X і наступних століть явно плутали її зі слов'янською Руссю і ототожнювали з нею. Цю, давнішу, Русь у старій літературі прийнято було називати Надазовською або Надчорноморською»[216]. М. Брайчевський сумнівається, що це могла бути слов'янська група племен, але припускає: «ім'я Надчорноморської Русі було засвоєне наддніпрянськими слов'янами»[217]. Інакше кажучи, історик назву «Русь» вважає чужою, іншомовною, але за певних обставин, які ще варто ретельно з'ясувати, присвоєною племенами (чи спочатку одним племенем, наприклад, полянами) Середнього Дніпра.

Таке трактування назви «Русь», скоріше за все, відповідь «норманістам», ніж наукове вирішення проблеми, яке спирається передусім на іноземні джерела та ігнорує свої власні. Фактично М. Брайчевський підтримав (з деякими своїми акцентами) гіпотезу Б. Рибакова, яка у радянські часи мала офіційне визнання.

Сучасний український мовознавець Г. Півторак переконаний, як і Б. Рибаков, що руси пов'язані із Середньою Наддніпрянщиною, але, на відміну від російського вченого, не називає їх племенем, оскільки воно не залишило після себе слідів розвиненої культури і в «Повісті врем'яних літ» не згадується. Б. Рибаков на підтвердження своєї теорії наводить численні археологічні дані (жіночі прикраси, ювелірні вироби, зброя, елементи кінської збруї), які відносяться до VI–VII ст. н.е. Г. Півторак не заперечує ці дані, але розмірковує

[216]Там само, с. 354.
[217]Там само, с. 355.

над тим, кому вони належали. Він приходить до висновку, що археологічні знахідки відображають матеріальну культуру племінної верхівки, яка тримала біля себе військову дружину для підтримання влади. «Поступово, – пише вчений, – дружинники перетворилися в окремий племінний прошарок суспільства зі своїми уподобаннями, побутом, звичаями, фольклором, своєрідними елементами вузької аристократичної матеріальної і духовної культури. Саме ці дружинники й дістали назву «рось», «рус»[218]. На думку Г. Півторака, етнонім *рус* походить із мови одного із сармато-аланських племен, яке входило в антський союз племен. «У процесі слов'янізації місцевого іраномовного населення (*Середня Наддніпрянщина.* – П.Б.) етнонім *рос* (*рус, русь*) разом з іншими мовними елементами був сприйнятий слов'янами. Від антських дружинників на суміжних з кочовими степовиками територіях назва «русь» згодом перейшла на найпівденніший союз племен – полян»[219]. Тобто Г. Піторак вважає, що етнонім *русь* має іраномовне походження, яке було засвоєне слов'янами (полянами) і відповідно слов'янізоване. Тут учений, вслід за Б. Рибаковим, покладається на згадану в сирійській хроніці V ст. назву якогось причорноморського племені – hrus. О. Пріцак рішуче заперечує, що це слово має відношення до назви «Русь», яке в примітках до хроніки вживається до характеристики велеток-амазонок (у грецькому варіанті heros (герой), а в сірійському – hros)[220].

[218]Півторак Г. Українці: звідки ми і наша мова. – К.: Наукова думка, 1993. – с. 65.

[219]Там само, с. 65.

[220]Пріцак Омелян. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг). – Т. 1. – К.: Обереги, 1997. – С. 70.

Омелян Пріцак (1919–2007) у своїй книзі «Походження Русі» подає оригінальну інтепретацію назви «Русь». Він вважає, що ця назва (Rus) вперше з'явилася в каролінгських латинських джерелах у першій половині IX ст. У відповідності до поділу імперії Каролінгів на дві культурно-військові економічні зони – Дунайську і Рейнську – розвинулися дві форми цієї назви. Перша була південногерманська (належала до Дунайського регіону) форма Ruzz / Ruz. Її корінь Rut має кельсько-латинське походження. Друга форма – Russ / Rus, яка з'явилася у франків внаслідок фонетичних змін: африкат ts спростився до s. Третьою формою було рейнське слово Rugi, яке під впливом давньофранцузького запозичення Rudi трансформувалося в Rut. Отже, на думку О. Пріцака, джерелом для слов'янських форм *русь* і *русин* стали субститути Russ / Rus кельтської форми Rut, Rut-en. Звідки і як вони з'явилися у нас? На це вчений дає таку відповідь: «Їх перенесла до Східної Європи рутено-фризько-норманська торговельна компанія, яка діяла там в останній чверті VIII ст.»[221].

Інакшу концепцію походження назви «Русь» пропонує український мовознавець В. Скляренко[222], яку можна назвати варязькою, але, на відміну від «норманістів, не скандинавською. На його погляд, новгородці звернулися за домогою до варягів-слов'ян (прибалтійських слов'ян), зокрема до варягів-русів (слов'ян острова Рюген), які ще називалися *рутенами* або *русами*. Ця назва на означення *ругів* походить від rutheni

[221]Там само, с. 53.

[222]Скляренко В.Г. Русь і варяги. Історико-етимологічне дослідження. – К.: Довіра, 2006.

8**

– назви одного з кельтських племен, оскільки кельти-рутени взяли участь в етнічному формуванні слов'ян острова Рюген.

Крім них, у IX–X ст., за свідченням візантійських і східних джерел, існували також азовсько-чорноморські руси, які жили на узбережжі Азовського і Чорного (до речі, названого ними Руським) морів і здійснювали морські походи на Візантію. І одні, і другі руси були слов'яно-кельтського походження, але варяги-руси – західнослов'янського, а чорноморсько-азовські руси – східнослов'янського. Їх спільна батьківщина – Подунав'я, а давніша назва – анти. Переселившись у Приазов'я і Причорномор'я та на балтійський острів Рюген, вони набули нового імені – руси. В. Скляренко вважає, що ті й другі руси підтримували між собою зв'язок (шлях «з варяг у греки»), а чорноморсько-азовські руси були предками запорізьких козаків (для цього вчений детально розглядає імена руських послів і купців, наведених у договорах Олега та Ігоря, а також назви дніпровських порогів, про які повідомив візантійський імператор у своєму творі «Про управління імперією» (IX ст.).

Концепція В. Скляренка, враховуючи слабкі і сильні сторони «норманістів» та «антинорманістів», намагається їх примирити і знайти компромісне рішення у проблемі, яка обговорюється понад два з половиною століття. З одного боку, чинником «русифікації» східних слов'ян називаються варяги та морські завойовники, а з іншого – і ті й другі вважаються слов'янами (чи слов'янізованими кельтами). Виходить, що саме вони взяли активну участь у формуванні держави Русь, якій і дали своє ім'я.

В одному з найновіших досліджень про етнічну історію України – монографії С. Наливайка[223] пропонується ще одна гіпотеза походження назви «Русь». Аналізуючи основні положення «норманської теорії» та її супротивників, учений вважає, що ця дискусія має відійти у минуле, оскільки вона і досі неспроможна запропонувати вірогідну концепцію походження Русі (як і її назви) – ні методологічно, ні лінгвістично. «Хибний підхід до «проблеми Русі» як однієї загальної проблеми, що вимагає однієї конкретної відповіді, – пише він, – виявився у прагненні дослідників одночасно розв'язати кілька абсолютно різнозмістових і різнозначеннєвих історичних проблем: етимологія назви *русь*, походження руської державності, суть конкретних політичних подій середини IX ст., відомих в історичній науці як «закликання варягів» тощо. А це, природно, завело розв'язання проблеми походження Русі в глухий кут»[224]. Для прояснення цієї проблеми С. Наливайко пропонує вдатися до «залучення матеріалу попередніх історичних епох (століть і навіть тисячоліть)», «вирватися нарешті з вузьких рамок антинорманізму й почати діяти в ширшому руслі автохтонізму, беручи до уваги всю сукупність історичних фактів, що передували подіям, які розглядаються»[225]. З таким підходом до розв'язання означеної проблеми можна погодитися, за винятком розкладання «проблеми Русі» на окремі історичні проблеми, бо, на моє переконання, ця проблема існує в комплексі, нерозрив-

[223]Наливайко С. Етнічна історія України. – К.: Євшан-зілля, 2007.

[224]Там само, с. 373.

[225]Там само, с. 374.

но, тож досліджувати її слід також комплексно, щоб знайти одну відповідь.

С. Наливайко пробує шукати етимологію слова «русь» в індоєвропейських мовах: санскритське *vrish*, іранське *rus*, латинське *verres*, литовське *versis*; у романських мовах *urs, urus, vrus, ors*, що означає «бик, віл, самець». «У нашому випадку, – міркує вчений, – є всі підстави вбачати зв'язок назви *рус-рос* «самець, бик» із слов'янською основою *рос-*, вживаною переважно на означення водних об'єктів (згадаймо численні гідроніми з компонентом *рос-*), враховуючи найдавніші уявлення про водну стихію і чоловічу силу як символи родючості й багатства. Загальна назва самця, бугая у санскриті – *вріш*, досл. «зрошувач, запліднювач», дієслівна основа *вріш-варш* означає «іти дощеві», похідні від них *вріштi* й *варша* «дощ, вода, волога», що споріднене з укр. *роса, росити, зрошувати,зрошення*»[226]. Отже, нині, вважає С. Наливайко, немає сенсу повертатися до норманської гіпотези походження Русі. Назва *Русь* прийшла з півдня, і сталося це, вочевидь, задовго до «закликання варягів». Та й справжні варяги знаходилися не по той, а по цей бік Балтійського моря. Важливо, що назви *русь* і *варяги* семантично тотожні, бо *вар*, як і *рус*, означає «самець, бик, тур». А ще – «захисники, воїни», позаяк поняття «бик, тур» невіддільне від воїнського стану[227].

Отже, від середини XVIII ст. і до цього часу ведеться тривала дискусія про походження назви «Русь», висунуто зо два десятки різноманітних гіпотез, але остаточної чи, принаймні, найбільш обгрун-

---

[226]Там само, с.378 – 379.
[227]Там само, с. 598 – 599.

тованої, вірогідної, історично і лігвістично доведеної відповіді не подано. Чи означає це, що така відповідь неможлива? Можлива, якщо відкинути політичну упередженість та аматорські інтерпретації і поставити проблему на наукову основу. Кожна гіпотеза у своєму обгрунтуванні додає щось нове, досі не враховане у розв'язанні «проблеми Русі». На мій погляд, передусім треба довіряти літописним повідомленням, а не відкидати їх заради доведення і проголошення своєї версії у тлумаченні назви. Значна частина істориків, етнологів, мовознавців з упевненістю посилаються на різноманітні іноземні джерела, які стосуються Русі, вони їм беззастережно довіряють, тоді як вітчизняні літописні факти піддаються сумніву і перегляду, бо, мовляв, літописці «помилялися» або вибудовували якісь свої концепти на догоду княжій владі. У літописах ми справді можемо вловити певну непослідовність, заплутаність, неясність, зумовлену, очевидно, тим, що літопис створювався не одним книжником, до того ж протягом тривалого часу. Але треба вміти вловлювати у літописному тексті ключові слова і ключові факти, розуміння яких допомагає реконструювати не тільки історичний шлях Русі, а й визначати рушійні чинники цього шляху. Попри те, що нині маємо кілька десятків пояснень значення назви «Русь», прийняти слід літописну версію, про яку йшлося на початку цього підрозділу.

Ще складнішим та неоднозначним є пояснення назви «Україна». М. Грушевський вказує на трансформацію Русі в Україну, що було зумовлено історичними подіями на території східних слов'ян протягом XIII–

XVIII ст. У «Вступних замітках» до своєї «Історії України-Руси» він пише про те, що назва українського народу («малоруського», «південно-руського», «руського», «русинського») старовинна – «русь», «руський», яке «в часи політичного й культурного упадку було присвоєне великоросійським народом», а «великоросійські політичні організації вважали себе спадкоємцями, наслідниками тої старої Руської (Київської) держави, передовсім – наслідниками династичних зв'язків своїх з київською династією». Коли українське політичне життя сконцентрувалося «в західній Україні, в державі Галицько-Волинській, до сеї держави прикладається ім'я «Малої Русі», як це відображено в офіційних княжих та візантійських церковних документах XIV ст. Згодом ця назва вийшла з ужитку, але коли у XVII ст. український народ був приєднаний до Московського царства, виникла потреба відріжнити його від московського народу, термін «малоросійський», «Малоросія» стає офіціально прийнятим надовго (...) Але серед української суспільности ім'я се не приймалося і натомість все в ширше уживання входила назва «Україна», «український». М. Грушевський зауважує, що назва «Україна» найчастіше прикладається до середнього Подніпров'я й актуалізується на півдні, пограниччі з татарським простором, та на заході, пограниччі з Польщею. У XVII ст., коли активізувалося українське національне, соціально-політичне, культурне життя, «ім'я «України» зростається з сими змаганнями і надіями, з сим бурхливим вибухом українського життя, що для пізніших поколінь стає провідним огнем, невичерпним джерелом національного і суспільно-політичного усвідомлення, надій на можливість

відродження і розвою»[228]. Виходячи з таких міркувань, М. Грушевський і називає свою фундаментальну працю – «Історія України-Руси», підкреслюючи тим, що саме Україна є спадкоємницею назви «Русь», що вітчизняна історія розпочинається від давніх часів, з IX ст. асоціюється з назвою «Русь» і продовжується у назві «Україна» до нинішнього часу.

Вперше слово «Україна» з'являється у Київському літописі під 1187 р., де йдеться про смерть переяславського князя Володимира Глібовича. «За ним Україна багато потужила» («украина много постена»)[229], – зазначено там, з чого можна зрозуміти, що під «україною» мається на увазі «переяславська земля», «переяславське князівство». Ця згадка використовувалася передусім російськими істориками, аби довести, що «Україна» означає «окраїна», адже, мовляв, переяславське князівство було «окраїнним» у складі тогочасної Русі, так само як і в часи формування централізованої Московської держави ці землі також були на «окраїні», тому й набули у XVI ст. назви «Україна». Проте, по-перше, переяславське князівство не було на Русі «окраїнним», «крайнім», а, навпаки, найближчим до київських володарів; по-друге, літописне означення «Україна» навряд чи вживалося тут у значенні «околиця», «порубіжна територія», бо йдеться про певну територію, яка була самостійною по відношенню до інших земель (у значенні «край», «країна» як частина цілого).

[228]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – Т. I: До початку XI віка. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 1 – 2.

[229]Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Л. Махновець. – К.:Дніпро, 1989. – с. 343.

Цікаві спостереження про співвідношення понять «Україна» і «Русь» ще у 1926 р. висловив С. Шелухін. На його думку, назва «Русь» має книжне походження, оскільки зафіксоване у «Повісті врем'яних літ» як означення чужоземних прибульців з відповідною чужою назвою *русь*. А в побуті могла побутувати назва «Україна», яка має слов'янське походження – *krajь у значенні «своя земля», «власна територія»[230].

Щодо етимології слова «україна» існує декілька варіантів тлумачення. Про перший варіант уже сказано: «україна» як окраїна, порубіжна територія. Другий варіант пов'язується з південною групою східнослов'янських племен – антами, що жили в межах сучасної України у III–IV ст н.е., оскільки давньоіндійське слово *анта* означає *кінець, край*. Третій варіант виводиться із дієслова *краяти* (відрізати), з чого виходить, що «україна» – *украяний*, відрізаний, утятий від цілого шматок землі; територія, *украяна* мечем, тобто відвойована у когось. Висловлювалась думка і про те, що назва «Україна» могла з'явитися лише в осідлих племен і означає «рідний край», «земля, заселена родичами» (країна), «своя (рідна) земля».

Всі ці варіанти детально проаналізував сучасний мовознавець В. Скляренко і дійшов висновку, що найпереконливішою і найвірогіднішою є той, що пов'язує назву «Україна» зі словом *край, країна.* Згідно з його лінгвістичним порівняльно-історичним аналізом іменник *край* був ще в праслов'янській мові (*krajь) і означав «відрізок, шматок; відтинок землі» (від праслов'янського kreitei > kriti – різати, розрізати на частини,

[230]Шелухин С. Україна – назва нашої землі з найдавніших часів. – Дрогобич, 1992 (репринтне видання: Прага, 1936).

розділяти»). У часи територіальної самовизначеності осідлих племен (передусім за природними рубежами річками, лісами, горами, болотами тощо) слово *krajь набуло нового значення – «земля, що належить племені», тож у кожного племені був свій край, країна. Після утворення князівств і Київської Русі як держави слово *край* почало послідовно означати «територія князівства», територія Київської Русі, а *україна* (після морфологічного ускладнення) – «відділена територія», «удільне князівство», «відділена територія Київської Русі», як це згадано у літописі і про Переяславське князівство під 1187 роком[231].

Можна припустити, що назви «Русь» та «Україна» тривалий час функціонували паралельно – як книжний та усний варіанти. Зрештою, десь у XVI ст. друга назва не тільки набуває офіційного статусу, а й проникає у західноєвропейські географічні карти як *Ukraina, Ukraine, Ukrania.* Найдавніша з таких карт виготовлена у Франції в 1572 р., на якій територія обабіч Дніпра позначена словом *Ukrain.* Французький інженер Гійом де Боплан, який протягом 1630–1647 рр. працював в українських землях на королівській службі, назвав описані враження під назвою «Опис України» і виготовив комплект карт, на яких нанесені Волинь, Поділля, Київщина, Чернігово-Сіверщина, Карпатське Покуття. Очевидно, Боплан спирався у своїй праці не стільки на книжну, скільки на усну традицію у називанні територій, де він побував і спілкувався з місцевими мешканцями.

Російські історики однозначно і безапеляційно проголошують Росію спадкоємицею Русі, проте важливо

[231]Жовтобрюх М.А., Русанівський В.М., Скляренко В.Г. Історія української мови: Морфологія. – К., 1978. – С. 199 – 203.

у контексті проблеми «Русь – Україна» дослідити й усвідомити, куди «перетекла» києво-руська історія. Переконливі думки з цього приводу висловила сучасний історик Наталя Яковенко: «Упродовж XIV ст. долі князівств, що виросли з Київської держави, розійшлися остаточно. Регіональні пріоритети, які помалу усталювалися під впливом географічного сусідства, напрямів місцевих династичних пов'язань та військових союзів, обумовили появу кількох нових політичних орбіт. Відтак, своїм життям, вирішуючи власні проблеми, почала жити група північно-східних князівств – майбутньої Росії; інші завдання постали перед князівствами північного заходу – майбутньою Білоруссю; ще інші – перед майбутньою Україною, чи власне «Руською землею», тобто Чернігово-Сіверщиною, Київщиною та Галицько-Волинським князівством. У кожному з трьох відламів колишньої Київської держави «історична пам'ять» про Київську Русь функціонувала порізному: еліта білоруських князівств разом із сусідами-литовцями на київську спадщину не оглядалася; в основу українського бачення минулого лягла модель «Київ – Галич – Литва – Київ»; верхівка Північно-Східної Русі, позбавившись зверхності Золотої Орди, вигадала формулу «Київ – Володимир-на-Клязьмі – Москва»[232]. Остання формула оприявнює спробу російських істориків поєднати Київську державу княжої доби з Московським князівством (згодом – Московським царством). Ця концепція доволі детально опрацьована ними у XIX ст., перетворившись на аксіому, згідно з якою Київська Русь – це та ж Росія, яка була

---

[232]Яковенко Наталя. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Вид. 2-е. – К.: Критика, 2005. – с. 109.

насильницьки від'єднана від «общерусского» тіла. Тому-то й Переяславський акт 1654 р. було названо з ініціативи росіян саме «возз'єднанням» як нібито поверненням до тієї міфічної «общерусской» єдності. Цю «звичну схему російської історії» намагалися подолати українські історики і письменники другої половини XVII ст., значний опір вона набула в анонімній «Історії русів», проте найбільш переконливо з нею дискутував М. Грушевський, наполягаючи і доводячи фактами, що княжа Русь, привласнена російською історіографією, має розглядатися як складник передусім історії України.

Останнім часом, коли активізувалася зацікавленість давньоіндійськими джерелами української мови (зокрема санскритом), новоявленими або по-новому верифікованими текстами давнини, до яких можемо віднести «Велесову книгу», «Сказання про Словена та Руса і місто Словенськ», «Літопис Аскольда» тощо, було висунуто цікаві, але поки що недостатньо обґрунтовані гіпотези щодо пояснення назви «Україна». Серед них звертає на себе увагу припущення, що згадані у «Велесовій книзі» *укри* («і се Детеріх убитий був од *укрів*», а також згадується волхв *укр* Ухоріз і брат його Ословен) – це була самоназва полян, які взяли найактивнішу участь у формуванні руської державної спільності, що стала зачатком Київської Русі, як вважає Б. Яценко[233].

С. Наливайко пов'язує назву «Україна» та етнонім «українці» з кількома етимологічними моделями: 1) від санскритського *вріш*, від чого пішло *русь* і означало

[233] Яценко Б. «Велесова книга» – пам'ятка IX століття // Хроніка 2000. - № 1. – 1995. – С.34 – 56.

«бик», відтак Україна (попередня назва – Русь) – це «Країна бика»; 2) від давньоіндійського *ушра-уштра-укра* («бик») + *шана-яна* («країна»); 3) від давньоіндійської основи *карв-* «бик», «корова». В усіх трьох варіантах ім'я України пов'язується із семантикою Бика (Тельця, Тура, Корови), в основі чого «лежало не лише важливе господарське значення великої рогатої худоби для давньої людини, а цілий комплекс глибинних та змістовних уявлень наших предків про світобудову і світолад: не випадково саме з биком пов'язані визначальні для вітчизняної історії назви, серед них і етнонім українці»[234]. Крім того, С. Наливайко ототожнює назви Україна та Малоросія на етимологічному рівні, вказуючи, що давньоіндійське *мал* – «чорний», а *вріш* – «бик», тож виходить – «Чорний Бик», «Чорнотурія», «Чорнорусь». Все це має правдоподібний, але не переконливий характер, до того ж скидається на словесну підтасовку, притягування мовних фактів до певної ідеї – Україна під знаком Тельця (так називається один із розділів книги, у якому автор намагається довести «бичачу» семантику та ономатику українців)[235].

Зі статті Юрія Шевельова дізнаємося, що у 50-х роках в українській пресі США точилася дискусія щодо первісного значення та семантичної еволюції назви «Україна», у якій взяв участь і сам Ю. Шевельов, дискутуючи головним чином із мовознавцем Б. Рудницьким, автором статті «Слово й назва «Україна» (Вінніпег, 1951). У цій дискусії, яка вийшла за межі суто лінгвістичної проблематики, Ю. Шевельов висловив

[234]Наливайко Сергій. Етнічна історія давньої України. – К.: Євшан-зілля, 2007. – С. 539.

[235]Там само, с. 527 – 540.

своє бачення генези і становлення назви «Україна». Він переконаний, що «вірогіднішим здається варіянт, що власна назва Україна розвинулася безпосередньо з первісного значення «межівна земля», а не з вторинного значення «країна», «місцевість». Це первісне значення відоме з XI ст. (так воно фіксується і літописах), а вже з XVI–XVII ст. розвинулося у два значення: 1) «країна, місцевість», 2) «козацька земля». Ю.Шевельов дотримується думки, що «причину значененнєвого переходу від «межівної землі» до власної назви *Україна* слід шукати в розвиткові козацтва. Саме козацькі землі (первісно межівні як з погляду українського народу, так і стосовно польської держави) стали центром національного розвитку всієї країни. Козак перетворився на ідеал і для селянина, і для городянина. Суверенна держава Богдана Хмельницького та його наступників була козацькою за своєю назвою і за своєю суттю. Тому назва України як козацької землі – козацької держави поширилася на цілу Гетьманщину аж до Стародуба. В цих географічних межах вона застосовувалася до середини XIX ст.»[236]. Ю.Шевельов наводить численні приклади з давньоукраїнських творів XVII ст. та з українського фольклору на підтвердження свого припущення, а також посилається на думку українського діалектолога й етнографа К. Михальчука, який ще у 70-х рр. XIX ст. писав: «Від кінця XIV ст. й дотепер область, залюднена Полянами, почала називатися *Україною*, а жителі її – *Українцями*. Нині ця назва є далеко поширеною на схід і південь по обидва боки Дніпра, тобто на цілу область колишньої козаччини та

[236]Шевельов Юрій. Вибрані праці: У 2 кн. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2009. – Кн. 1. – С. 423 – 424.

на сусідні землі, раніше заселені кочовими народами (...) Слово Україна має в народній мові й загальне значення, в розумінні характеристики краю, що складається з широких, рівних ланів з невеличкими перелісками»[237].

Застосування назви *Україна* до всієї національної території й усього населення, на думку Ю Шевельова, поступово утверджується від 70-х рр. XIX ст. З невпинним поширенням цієї назви термін Малоросія набув зневажливого забарвлення[238]. Що ж до слова *окраїна*, з якого декотрі історики, зокрема польські та російські виводили назву *Україна*, то тут учений не погоджується: «Слово *окраїна* ніколи не могло виникнути (й не виникло) в українській мові як самостійне слово, воно могло існувати хіба що як фонетичний варіянт слова *україна.* Це слово російське, не вживане в добрій українській мові, але штучно поширене за недавніх часів (у конкуренції з питомим *околиця*)»[239]. Далі Ю. Шевельов подає дуже посутній мовознавчий аналіз слова «Україна», реконструює на історичному рівні його наголос, префікс, корінь, суфікс. У такому плані характеристика назви видається найбільш обгрунтованою, а відтак – переконливою.

Отже, проблема «Русь – Україна», на якому б рівні її не розглядати (історичному, соціально-політичному, етимологічному, етнологічному, граматичному), і досі залишається дискусійною, хоч і належним чином досліdженою та проаналізованою протягом двох останніх століть. Ця проблема не раз була об'єктом або

[237]Там само, с. 425.
[238]Там само, с. 426.
[239]Там само, с. 427.

ідеологічних протиборств, або поверхових аматорських маніпуляцій, проте найбільшу вагу мали грунтовні наукові студії, які й дають уявлення про багатогранність та неоднозначність історичних термінів, що прикладаються до сучасної України. Дослідження означеної проблеми в умовах суверенної держави має дати більше простору для нових гіпотез та для їх наукового обгрунтування.

Завершуючи розділ, слід відзначити, що деконструкція міфів, які стосуються історичного минулого України, – це важливе завдання сучасної української науки, оскільки йдеться не про «виправлення» минулого, а про його нове прочитання – з позицій державної незалежності. Всі ті міфи творилися в імперському просторі, відображали великодержавні імперативи метрополії та колоніальне мислення провінції, тому тепер, у нових історичних умовах, повинні бути докорінно переглянуті або відкинуті, що сприятиме україноцентричному осмисленню власної історії, культури загалом і літератури зокрема.

Розділ 3.
«ОТКУДУ ЄСТЬ ПОШЛА РУСЬКАЯ ЗЕМЛЯ»

3.1. Літописна версія

«Звідки пішла Руська земля, і хто в ній почав спершу княжити, і як Руська земля постала» – така широка програма, накреслена чорноризцем Нестором у «Повісті врем'яних літ». Беручись за реалізацію цієї програми на межі XI–XII ст., Нестор мав можливість скористатися нагромадженим за сотню літ хронографічним матеріалом, різноманітними усними та писемними джерелами, тобто створити структуровану модель історії Русі, надавши їй зваженості й аргументованості.

Процес пошуків моделі руської історії розпочався, очевидно, ще у IX–X ст. Згідно з гіпотезами про дохристиянську писемність[240], можна припустити, що перші літописні нотатки відносяться до часів Аскольда і Діра, а то й до ранішого періоду, коли закладалися основи руської держави. Спроби осмислення, констатації і писемного оформлення історичного досвіду, як свідчить світова історіографія, пов'язується з формуванням держави.

[240]Жуковська Л.П. Гіпотези про давньоруську писемність до XII ст. // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI – XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1981. – с. 9 – 35.

Оскільки писемні пам'ятки того періоду не збереглися[241], то можемо вести мову про початки літописання одразу ж по офіційному введенню християнства. Причому йдеться про найстарші зведення літописних матеріалів різного характеру і походження, які постали у Києві у 996–997 роках[242].Виникнення держави, ідеологічно підкріпленої християнством, – ось суспільно-політичні обставини, у яких цілеспрямовано, під наглядом князя Володимира проводиться робота зі створення літописних зведень.

Із цих обставин можна зрозуміти основні мотиви, з яких світські та духовні особи з княжого оточення звертаються до літописання. Це – державницький мотив (історичні витоки держави, тяглість, а відтак законність владної структури, на чолі якої – князь, утвердження Русі через стосунки з іншими державами); мотив історичної пам'яті (самосвідомості етносів Русі); мотив богообраності, навіяний біблійними образами та сюжетами. Ці мотиви мають здебільшого ідеологічний підтекст, який з часом розширюється, зокрема у період князювання Ярослава Мудрого. У цю пору акценти переносяться на ідею незалежності і самостійності Русі, а ще пізніше – у нових зведеннях ігумена Никона у 1072–1073 рр., ігумена Іоанна у 1093–1095 рр. і, нарешті, ченця Нестора на початку XII ст. – на ідею державної і церковної суверенності, її зміцнення, збереження у єдності. Інакше кажучи, історичні орієнтації літописців еволюціонували і змінювалися разом із рухом історії.

[241]Про «Літопис Аскольда», «Велесову книгу» та ін. пам'ятки сумнівного характеру говорити утримуюсь.

[242]Махновець Л. Від перекладача // Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1989. С. VI.

Оскільки історія у ті часи викладалася у літературній формі (на цьому наголошували І. Франко, М. Грушевський, М. Возняк, Д. Чижевський[243]), то певний інтерес становлять принципи моделювання у літописі історичного матеріалу, завдяки чому поставав образ Руської землі в його просторово-часових вимірах. Враховуючи, що «Повістю врем'яних літ» завершився тривалий етап становлення літописної традиції на Русі, розглянемо особливості впорядкування матеріалу у цій пам'ятці.

Аналізуючи пласти історичного матеріалу, який протягом десятиліть нарощувався у найдавнішому літописі, прийдемо до висновку, зробленого ще в XIX ст. М. Костомаровим і підтриманого М. Грушевським: існувала первісна «київська повість», яка відкривалася історією заснування Києва трьома братами; вона мала дуже «руський», себто київський характер, у ній ще не було варязької теорії, вона стояла на погляді, що «слов'янський язик і руський один»[244]. На думку вченого, спочатку це була «збірка київських переказів – повістей і пісень, скомбінованих і подекуди пояснених, інтерпретованих укладчиком, без років, без хронології, яка з'явилась тільки потім, так само

---

[243]Франко І. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 40: Літературно-критичні праці. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 81 – 91; Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – Т. 2. – К.: Либідь, 1993. – С. 99 – 112; Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. – Львів: Світ, 1993. – Кн. 1. – С. 186; Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму. – Тернопіль: Феміна, 1994. – С. 114 – 115.

[244]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – Т. 2. – К.: Либідь, 1993. – С. 108.

[245]Там само, с. 109.

як і короткі річні записки»[245]. Очевидно, та первісна повість фіксувала походження і тривання династії Києвичів (від Кия – до Аскольда і Діра), оповідала про складне становлення Київської держави (міжплемінні війни, «примучення» племен київськими князями, боротьба Києва за першість), про стосунки з південними сусідами (походи на Візантію). Об'єктом історичного відображення була територія, яку заселяли поляни, древляни, сіверяни, радимичі, в'ятичі, хорвати, дуліби, волиняни, уличі, тиверці (ці племена названі у недатованій частині «Повісті временних літ»). Мозаїка історичних відомостей, які здебільшого мають уснословесне походження (за формою і змістом схожі до переказів, легенд, міфів, героїчних пісень), пов'язувалася ідеєю «збирання земель» навколо Києва у державну спільноту.

З часом «київська повість» зазнала змін. Очевидно, першими нові пласти були покладені за Володимира Святославича – у пору посилення візантійсько-християнського впливу. Спочатку завершення централізації земель Русі, потім офіційне запровадження християнства спричинили зміни у трактуванні вітчизняної історії. Від візантійських хронік (Малала, Амартола) запозичено інтегральну схему світової історії, у якій Русі відведено місце «Яфетових земель». Від згадки про біблійне вавилонське змішання мов вибудовується така схема: серед слов'ян, які осіли по Дунаю, були поляни, вони збудували град Київ, не тільки боронилися від сусідів, а й самі ходили походами на Візантію; похід на Царгород за цісарювання Михайла у 852 р. (перший датований запис у «Повісті») дав Русі як державі місце в історії: «нача ся називати Руская зем-

ля»[246]. Запровадження християнства спонукало до введення в літопис легенди про апостола Андрія та його перебування на київських горах, де він поставив хрест; очевидно, були перероблені оповіді про язичницькі племена та їхні вірування (вони оцінені як поганство – з християнського погляду); з'явилися легенди про хрещення Ольги та Володимира.

Оскільки Володимир був тісно пов'язаний з Новгородом, то літописці внесли зміни у київські перекази про початки Русі: так з'являється варязька теорія, що на перший план висуває династію Рюрика як вирішальну силу державотворення. Але цим не применшується роль Києва (хіба що зневажалася роль династії Києвичів), а виражалася ідея незалежності Русі од Візантії[247].

Зміни у змісті літопису супроводжувалися перекомпонуванням матеріалу: щось випадало або спрощувалося (наприклад, історія війни Ігоря з уличами, оповідь про Свинельдову дружину), натомість з'явився цілий комплекс оповідок про християнізацію Русі, що, по суті, оформився у повість про Володимира; розповідь про Бориса і Гліба; про заснування Києво-Печерського монастиря.

Доба Ярослава «відсвіжила претензії варязьких дружин на провідну роль у Києві і суперництво з Києвом Новгорода як ключа до путі «з варяг у греки»[248]. За гіпотезою О. Шахматова, у цей час виправ-

---

[246]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т.2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – С. 12.

[247]Про стосунки київської і новгородської політичної знаті див. в «Історії України-Руси» (Т.1. – с. 381 – 387; 420 – 421).

[248]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – Т. 2. – К.: Либідь, 1993. – С. 108.

лення і доповнення до історичної моделі Русі багато в чому залежали від настроїв Києво-Печерського кліру[249]. Слідом за повістю про Ярослава іде цикл про печерських подвижників; світська історія все тісніше переплітається з церковною. Характерною особливістю історіософії цього часу стає пояснення історичних подій за допомогою типових теологічних аргументів. Так, повстання у Києві 1068 р., напади кочівників на руські міста спонукають Никона вдатися до міркувань про Божу кару за гріхи, до містичного тлумачення небесних знаків. Отож місцями історія у літописі постає як здійснення трансцендентного замислу, що все в історії пояснює і розставляє належим чином. Темпоральне мислення літописця підпорядковане середньовічному теоцентризму і символічному тлумаченню подій та фактів. Буденне історичне буття перемежовується ідейно концентрованими оповіданнями про історичні постаті чи події, що мають ключову роль у розгортанні панорамного бачення вітчизняної історії.

Літописець Нестор на початку XII ст., з одного боку, підсумував руський хронографічний досвід, а з другого – заново відредагувавши, переробивши і доповнивши попереднє зведення, утвердив літературно-художні основи жанру літописання. «Повість врем'яних літ» дає уявлення про засоби репродуктивного моделювання історичної дійсності. Матеріалом для цього послужили: фольклорні джерела (міфи, легенди, перекази, героїчний епос, пісенно-обрядова лірика); попередні хронографічні зведення; візантійсько-

[249]Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб., 1908. – С. 76 – 81.

болгарські історичні та літературні твори; Святе Письмо (резервуар як ідей, так і художніх образів, мотивів, сюжетів); власні спостереження і нотатки літописця. Дослідники не раз відзначали самобутність вітчизняного літописання, яке не сліпо переймало готові зарубіжні зразки, хоч і не цуралося прямих запозичень і компіляцій. «Наші історичні «повістярі», – писав М. Грушевський, – не мали перед собою моделей, до котрих старались би за всяку ціну піднятись». У цьому секрет, на думку вченого, «краси й експресії нашого історичного письменства – безпосередній, свіжий подих епохи, життя, що віє місцями з нього, завдяки його свободі від готових літературних схем і шаблонів, які тяжіли над літературою дидактичною й агіографічною»[250].

Період загальмованого функціонування літописного жанру в Україні (XIV–XV ст.) змінився виникненням крайового літописання: по всьому етнопросторі фіксуються регіональні події, які в цілому відтворюють барокову модель історії України (Супрасльський, Мгарський, Острозький, Львівський, Межигірський, Крехівський, Підгорецький, Добромильський, Баркулабівський, Хмільницький, Чернігівський та ін.). З-поміж отих «малих» літописів увагу привертає своєю історичною концепцією Густинський літопис, укладений у 20-х рр. XVII ст. на Полтавщині (Густинський монастир). «Чому кожній людині читання історій корисне? – запитує літописець і сам же відповідає: – Бо коли б не описано і світу не подано, разом би з тілом без вісті все сходило б у землю, і люди, як у темряві

---

[250]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – Т. 2. – К.: Либідь, 1993. – С. 99.

будучи, не відали б, що за минулих віків діялося»[251]. Таким чином, невідомий автор ставить просвітницьку мету, що відповідає національній самоідентифікації. Виходячи з цього він реконструює історію України, особливо зосереджуючись на початковому етапі становлення Русі. У Густинському літописі домінує «сарматський міф». Літописець полемічно загострює питання про виникнення слов'янського роду: «Каже дехто, що од Мосоха, шостого сина Афетового, наш народ слов'янський пішов і мосхинами, тобто москвою, іменувався, і що од сеї москви всі сармати – русь, ляхи, чехи, болгари, слов'яни – пішли. Поминає ж і Ксенофонт, давній хронограф, про сих мосхинів, дивним і ядовитим народом називаючи. Інші ж знавці кажуть, що слов'яни від Рафата, сина Гомерового, а онука Афетового, пішли, і не такі злі були, як мосхини»[252].

«Сарматський міф» у літописі обгрунтовується посиланням як на давніх істориків (Йосип Флавій, Птолемей, Геродот, Аполлоній, Пліній, Страбон), так і на сучасних автору (Гваньїні, Кромер, Бєльський). Чітко простежується основна лінія історичного розвитку, де переплітається міфологічне і реальне: Яфет – Рифат – енети (венеди) – сармати – слов'яни – поляни, древляни, дреговичі, сіверяни та ін. («слов'яни по Руській землі розійшлися і по-різному нареклися»).

«Сарматський міф» творився на противагу ідеологемі «Москва – Третій Рим», хоч у ньому чимало історичних реалій. «В часах християнської ери і пізніше, –

---

[251]Густинський літопис // Українська література XVII ст. / Вступна стаття, упоряд. і прим. В. Крекотня. – К.: Наукова думка, 1987. – С 146 – 147 (текст модернізовано В. Крекотнем).

[252]Там само, с. 148.

писав М. Грушевський, – сармати виступають як головна орда на всім просторі від Меотиди до Дунаю, зайнявши місце скитів (...) «Скитська» людність під сарматським натиском не зникла, лише сховалася під новою назвою головної орди»[253].

Надалі автор Густинського літопису у висвітленні вітчизняної історії дотримується руської традиції з неодмінним києвоцентризмом, ініціальною міфологемою чого є відома легенда про Кия, Щека і Хорива. А коли «князі в Русі перевелися» (головна причина – нашестя Батия, що «землю нашу руську пустошив, а народ наш умалив»), постало козацтво (розділ «Про походження козаків»), яке відродило ідею русько-української державності.

Феодосій Софонович у «Хроніці з літописців стародавніх» (1672–1673) вибудовує модель української історії, тяжіючи до середньовічних традицій: його розповідь про Києворуську державу компілятивна, та й сам автор зізнається, що користувався передусім «Повістю врем'яних літ», оскільки головним для нього було актуалізувати історичні знання, спрямувати їх на формування національної свідомості, національної гордості: «Кождому бо вѣмъ потребная єсть речь о своєи отчизнѣ знати и иншимъ пытаючимъ сказати, бо своєго роду не знаючих людеи за глупыхъ почитають»[254]. Історичне буття українського народу у «Хроніці» виводиться із державницьких засад Русі, і цим автор ув'язує минуле з подіями XIV–XVII ст., прагнучи пред-

[253]Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. 1: До початку XI віка. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 120 – 121.

[254]Софонович Феодосій. Хроніка з літописців стародавніх. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 56.

ставити історичний процес нерозривним і векторно спрямованим на відродження української державності.

«Коротким зібранням від різних літописців» називає невідомий автор свою історичну працю «Синопсис» (1674). Як і попередні літописці, він не оминає питань етногенезу, висвітлення яких хоч і спирається на вироблену традицію, проте набуває політичного забарвлення. Літописець виділяє міф про родовід Рюриковичів, актуалізуючи норманську теорію походження Русі, започатковану «Повістю врем'яних літ». «Сарматський міф» зливається з «московським міфом», у чому вбачаютьмся монархічні погляди автора, котрий передусім розповідає про Мосоха і виникнення Москви, а вже потім про заснування Києва і становлення Київської держави. У «Синопсисі» свідомо не розрізняються поняття «Русь» і «Росія»: «И тако от Мосоха, праотца славенороссійскаго, по наслѣдѣю єго, не токмо москва, народ великій, но и вся русь, или россія, вышреченная произыйде»[255]. Говорячи про деякі етнічні розбіжності, автор підкреслює, що нащадки Мосоха «єдиним славенским языком глаголют»[256].

Прихильник феодально-монархічної ідеї, літописець акумулює пафос об'єднання навколо Москви, що, на його думку, сприятиме успішному протистоянню турецько-татарській агресії. Події визвольної війни українського народу середини XVII ст. не вписувалися в апологетику промосковського тлумачення східнослов'янської історії, тому ці сторінки автор не висвітлює.

[255]Синопсіс, или краткоє собраніє от различных лѣтописцев // Українська література XVII ст. / Вступна стаття, упоряд. і прим. В. Крекотня. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 171.

[256]Там само, с. 171.

«Історія русів» (кінець XVIII ст.) розпочинає історію України від найдавніших часів: «Народ славянскій, произшедшій от племени Афета, сына Ноева, назван славянами по родоначальнику и князю своєму Славену, потомку Росса, князя внука Афетова»[257]. «Часть Славянской земли, – читаємо далі, – от реки Дуная до рѣки Двины и отъ Чернаго моря до рѣки Стыра, Случи, Березины и Донца, и Сѣвы лежащая, получила названіє Русь, а народъ, на ней живущій, названъ Русами и Руснякaми вообще (...) Провинціальныя дѣленія той земли были княжества: Галицкое, Переяславское, Черниговское, Сѣверское, Древлянское и главное или Великое княжество Кіевское, которму всѣ другія подчинены были (...) И сей Владимиръ, сверхъ означеныхъ княжествъ, соединивъ всѣ другія славянскія княжества, раздѣлившіясь подъ разными названіями между братьями и родственниками, былъ одинъ надъ ними Самодержцемъ и назывался Великимъ Княземъ Рускимъ...»[258]. Як бачимо, Руська держава остаточно оформлюється тоді, коли до влади у Києві приходить князь Володимир. Історія княжих часів розглядається як самостійний державний період і викладена конспективно – «екстрактом», як відзначено в «Предисловіи». Наступний період викладається «просторо и докладно». Передусім заперечується акумульована у XVIII ст. в колах російських істориків думка, ніби Україна постала у XIV–XVI ст.., відтак і Київська Русь розцінюється в «Історії русів» як державне утворення українського етносу, а Русь – це Україна.

---

[257]История русов или Малой Россіи. – М., 1846. – С. 1. (репринтне видання – К., 1991).

[258]Там само, с. 3.

Поєднавши історизм мислення та самобутню літературну форму, літописання охопило всю давню епоху в розвитку української літератури (кінець X – кінець XVIII ст.). За відсутності в Русі-Україні розгалужених видів хронографічної творчості, літописи взяли на себе функції етнічної та національної самосвідомості, а літописці наполегливо відтворювали засобами художнього письма модель історії України. Літописи можна розглядати як літературні варіації на історичну тему, і в них простежуються такі тенденції:

– історія України розглядається здебільшоного в контексті світової історії з використанням середньовічних хронографічних моделей;

– історія України становить собою цілісний, безперервний процес, який розпочався на питомій для неї території з давніх-давен і сягнув тих часів, коли літописи творилися;

– Україна мала свою державність (період Київської Русі), яка була втрачена, і весь наступний історичний процес в Україні був спрямований до нової державності; козацька республіка генетично продовжувала княжі часи;

– літописці не були позбавлені політичних ілюзій, що й позначилося на змісті деяких творів, проте їхнє історичне мислення закорінене в самодостатності українського історичного процесу, в усвідомленні України як етнічної та національної одиниці на теренах Європи.

3.2. Гіпотеза Михайла Максимовича

У 1837 р. у Києві Михайло Максимович видав окремою книгою свою працю під назвою «Откуда идетъ Русская земля, по сказанію Несторовой повѣсти и по другимъ стариннымъ писаніямъ русскимъ». У ній він, переосмисливши роботи тогочасних «норманістів» (Г. Байєр, О. Міллер, А. Шлецер) та «антинорманістів» (М. Ломоносов), пропонує свій «опыт предварительной гипотезы» про походження Русі.

Перший період становлення Русі учений називає *доісторичним*, який пов'язаний з переходом *русів-росів* з Азії черед Кавказ на територію східної Європи за кілька століть до Різдва Христового. М. Максимович вважає, що руси-роси входили до давньоазійського «Яфетового племені» *нарці* (від *нарицати*, іменувати), які згадуються у Біблії. При цьому він посилається на «київського русина Нестора», котрий говорив у літописі: «Бысть языкъ Словѣнескъ, отъ племени Афетова Нарцы, еже суть Словенъ. По мнозѣхъ же времянѣхъ сѣли суть Словѣне по Дунаеви, гдѣ есть нынѣ»[259].

Другий період, за М. Максимовичем, уже *історичний*, найдавніший – це період «розсіяння Русі по Європі на різні народи». Це «розсіяння» пішло двома шляхами: 1) перша гілка – східна, яка заселила північний схід Європи (хозари, болгари, чудь, фіни, мордва, чухонці, готи); 2) друга гілка – «русь корінна» на «помории Балтийском», яка не тільки через багато століть зберегла

[259]Ипатьевская лѣтопись // Полное собрание русских летописей. - 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – Т. 2. – С. 4.

свою давню породу, а й своє ім'я та мову. Очевидно, тут М. Максиммович має на увазі літописних словен, котрі жили на Новгородській землі, звідки частина їх вирушила вниз по Дніпру на південь, де жили поляни, древляни, волиняни та інші племена.

Третій період розпочинається з 882 р., коли Русь «зосереджується і закорінюється» у Києві, тобто йдеться про узурпацію влади у Києві ставлеником Рюрика Олегом, для чого він наказав убити тодішніх київських правителів Аскольда і Діра. На думку М. Максимовича, з цього часу можна говорити про започаткування Російської держави[260].

У своїй гіпотезі М. Максимович покладається на «Повість врем'яних літ», яку називає «несокрушимим памятником нашего бытописания и слова», та на «патріотичну», антинорманістську версію М. Ломоносова, який вважав, що Русь як державу започаткували не варяги-нормани, а словени-словіни з Новгорода. Звідси зрозумілим є підхід українського історика до тексту літопису, який витлумачувався таким чином, щоб це відповідало висунутій гіпотезі.

3.3. Теорія Михайла Грушевського

«Історія початків Київської держави належить до найтяжчих питань всесвітньої історії, но не так через брак відомостей, як завдяки своїй традиції, з котрою й

[260]Максимович М. Откуда идетъ Русская земля, по сказанію Несторовой повѣсти и по другимъ стариннымъ писаніямъ русскимъ // Максимович М. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. – К.: Вища школа, 2004. – с. 100 – 106.

досі наука не може собі дати ради»[261], – так писав М. Грушевський у своїй «Історії України-Руси». Він вважав, що та «традиція», яка фактично стала перешкодою для вивчення початків Руської держави, закладена ще «Повістю врем'яних літ», де було поставлене питання «Откуду єсть пошла Руская земля?», але вже тоді воно було питанням без відповіді, тому, мовляв, літописці вдалися до різних комбінацій та гіпотез. Отже, історик не в усьому довіряє літопису, також різко критикує прихильників «норманської теорії», які у питанні витоків Руської держави покладалися на факти, зафіксовані у тому літописі. Критиці «норманської теорії» М. Грушевський відводить чимало місця, присвятивши цьому чималий за обсягом екскурс у першому томі своєї праці[262]. Відтак учений цієї теорії не приймає, хоч добре обізнаний з історіографією цього питання, з аргументами норманістів, які пункт за пунктом заперечує або вважає недостатньо вагомими в історичному та філологічному сенсі.

Що ж пропонує сам М. Грушевський? Для початку викладає таку експозицію: «Руська державна організація мусіла зав'язатись далеко раніше, бо вже на початку IX в. звістні заморські напади Руси і їх князів на Чорнім морі, а грецький ритор з першої половини IX в. говорить про Русь як про нарід звістний своїми нелюдськими нападами (Житіє Георгія Амастридського); тоді ж знали добре слов'янську Русь і на далекім сході (ібн-Хордадбег). Такі ж сумніви викликає літописна теорія, що ім'я Руси було принесене з півночи варязь-

---

[261]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – Т. 1: До початку XI віка. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 379.

[262]Там само, с. 602 – 624 («Норманська теорія»).

кою дружиною (…) Ім'я Руси в наших тубильних джерелах все прив'язується спеціально до Полянської землі, і се виразно показує, що се ім'я належить не півночи, а полудню, було місцевим в Київщині. Нарешті важне і argumentum a silentio: північні саги, що так багато знають про своїх земляків, які ходили на Русь, нічим не натякають на скандинавський рід руської династії, для них вона чужа, і русь – чужий край; рівно ж нічого не говорять про варязький початок Руси иньші руські джерела, поза Повістю»[263].

Застерігши, що «в усякім разі не слід класти варязької теорії літопису підвалиною для реконструкції руської історії», М. Грушевський висуває гіпотезу про початки державної організації Русі ще за часів Кия: ця місцева, полянська, династія правила декілька століть і не перервалася у 882 р., коли Олег усунув від влади у Києві Аскольда і Діра (учений взагалі ставить під сумнів похід Олега до Києва, вважаючи це легендою, яку літописці вставили у літопис з певною метою: вказати на варязьке походження Русі та санкціонувати династію Рюриковичів). Ще за часів Кия, на думку історика, у Києві, Вишгороді, Білгороді були первісні форми державності – військові організації, дружини, які мали не тільки внутрішнє призначення, а й зовнішнє: на початку IX ст. вони робили напади на укріплення на узбережжі Чорного моря, і в іноземних джерелах відзначалася їхня войовничість і суворий норов. Звідси висновок: «Коли сі походи на Чорне море йшли від київського князя, він мусів тоді вже панувати над нижньою частю Дніпра й Чорноморським побережем, або

[263]Там само, с. 385.

принаймні мати тутешню людність під своїм політичним впливом і в своїм розпорядженню тримати значні воєнні сили (...) Вже у VIII в. найпізніше київські князі вийшли з ролі пасивних сторожів місцевого життя і безпечности київських зносин і торговлі та маючи значні воєнні дружини, які для самого свого утвердження потребували війни, почали воювати сусідні племена та споружати далекі походи – на землі Візантійської держави, а потім і на схід, коли ослабла хозарська застава»[264].

М. Грушевський визнає, що в організації військової справи Русь часто зверталася до «найкращих контингентів з скандинавських виходців – варягів»: вони використовувалися для охорони укріплень на шляху «із варяг у греки», найбільшим з яких був Київ; варяги пускалися в походи з київськими князями або перебували у них на службі для внутрішньої управи. Але не вони принесли ім'я *русь* до Києва, а навпаки, набули цього імені від місцевих полян, і за таким іменем, вважає історик, їх знають поза межами Русі. З другої половини IX ст., як зазначає М. Грушевський, «політична організація, скупчена коло «Руської» – Полянської землі», розпочала впродовж наступних десятіль розширення «по Дніпровій дорозі», на схід і захід завдяки діяльності Олега, Ігоря, Святослава, Володимира, що, зрештою, на кінець X ст. сформувало географічний та політичний простір Русі. Подніпровські городи від Новгорода до Родні та Олеші («торговельний шлях»)

[264]Там само, с. 394 – 395; М. Грушевський визнає, що поляни деякий час були під зверхністю хозар, але коли ця зверхність ослабла, то це стало поворотним моментом в утворенні Руської держави, передусім в організації власних військових сил.

були в руках київських князів, а племена – під політичним впливом Києва. «Другою важною торговельною дорогою, не менше як «путь із Варяг у Греки», були шляхи Києва на схід, суходолом і ріками – на Болгар, Ітиль і через нього далі в закаспійські землі. Сі шляхи йшли через землі Сіверян і Вятичів»[265]. «Не так уже торговельні інтереси, як передовсім оборона спокою і безпечності кермовала відносинами Києва до сусідів на заході»: і Олег, і Ігор воювали проти древлян, поки Ольга остаточно їх не «примучила»; підкорені були дуліби і тиверці, які вже у поході Олега на Візантію виступають як «толковини»; далі на захід київські князі не пішли, бо там була сильна конкуренція з боку Польщі, Чехії, Угорщини. Окремо М. Грушевський розглядає стосунки Києва і Новгорода, вважаючи, що це було протистояння «двох політичних систем». На відміну від «норманістів», він не вивищує роль Новгорода у заснуванні Руської держави: «В дійсності не Київ був здобутком Новгорода, а навпаки – Новгород здобутком Києва»[266]. (До речі сказати, що проблема опозиційності Києва – Новгорода, поставлена М. Грушевським, досі належним чином не вивчена і не досліджена, причина чого вбачається у політичних орієнтирах російської, а потім радянської науки: визнання першості «старшого брата» у «спільній колисці»; відкидання етнічної різниці між двома народностями – українською і російською на користь ідеї про їхню «одвічну дружбу»).

У підсумку, як пише М. Грушевський «протягом IX – на початках X віку Київ опанував уже майже всю ту територію, що входила потім у склад Руської держа-

[265]Там само, с. 415.
[266]Там само, с. 421.

ви»[267]. Його теорія походження Русі спирається на думку, що Русь не була започаткована іззовні, внаслідок «прикликання варягів», а зумовлена внутрішніми державницькими процесами, які розпочалися задовго до зафіксованих у «Повісті врем'яних літ» подій 862 р. (прикликання варягів до Новгорода) та 882 р. (похід Олега на Київ) і не пов'язані з утвердженням династії Рюриковичів. Цілком очевидно, зважаючи на зміст подальших розділів праці М. Грушевського, що походження Русі – це не початок Російської держави, а формування держави української, яка й зароджувалася на тій території, де географічно розмістилася етнічна Україна.

3.4. Схема Бориса Рибакова

Праця російського історика та археолога Б. Рибакова «Киевская Русь и русские княжества XI–XIII веков» (1982) була не тільки підсумком усіх його попередніх робіт з історії Русі, а й виражала офіційну радянську версію походження і державного функціонування Русі від найдавніших часів до кінця XIII ст. Крім того, Б Рибаков підсумував наукові зусилля інших російських істориків, котрі розробляли тематику Київської Русі впродовж XX ст. (найчастіше згадуються імена Б. Грекова, М. Тіхомірова, О. Насонова, І. Щаскольського), тобто представлено не тільки досягнення російської науки у цьому питанні, а й оприявнено вироблену ними концепцію.

Суть цієї концепції передусім полягає у запереченні «норманської теорії», яка і для радянського часу ідейно не підходила. Друге її завдання – довести існування

---

[267]Там само, с. 422.

«древнерусской народности» у IX–XIII ст. («родоначальницы позднейших братских народностей – русской, украинской и белорусской»[268]), для чого Б. Рибаков звертається до різноманітних джерел – як письмових, так і археологічних. Третє завдання – алюзія на те, що спадкоємність Русі знайшла своє вираження в історії «Государства Российского» та історії СРСР (міф про дружбу народів), тому невипадково праця Б. Рибакова завершується пафосно: «О светло-светлая и красно-украшенная земля Русская! И многими красотами удивлена еси… Всего еси исполнена земля Русская» (із «Слова про погибель Руської землі»). А ще – необхідно було у літературних пам'ятках часів Київської Русі знайти ідеали, які декларувала радянська держава, тому Б. Рибаков підкреслює їхній патріотизм, відсутність «проповіді агресивних дій» (а якщо і воювали проти половців, то це була «оборона русского народа»), «відсутність шовінізму, гуманне ставлення до людей різних національностей»[269].

Б. Рибаков передусім спробував окреслити географічний простір «древнерусского народа», і ті спроби постійно ведуть його до «Южной Руси», яку він усе-таки розглядає у «вузькому смислі», тобто «середнє Подніпров'я з Києвом, Черніговом, Переяславом і Сіверською землею», до чого додаються південна Волинь, але виключаються Погориння і Галичина. У «широкому смислі» Русь – це всі східнослов'янські землі від Карпат до Дону і від Ладоги до степів Причорномор'я: «Руська земля в широкому смислі слова –

[268]Рыбаков Б. Киевская Русь и русские княжества XI – XIII веков. – М.: Наука, 1982. – С. 57.
[269]Там само, с. 584.

це область давньоруської народності з єдиною мовою, єдиною культурою, тимчасовим єдиним державним кордоном»[270]. Щодо «єдиної мови» немає жодних аргументів (а їх немає взагалі), а щодо культури, то тут, ігноруючи передусім обрядово-фольклорну, звичаєву культуру «Південної Русі», Б. Рибаков наводить чимало археологічних даних, які, проте, мають не стільки «єдино-культурний», скільки досить різноманітний характер. Іноді складається враження, що історичні та культурні факти, якими користується у своїй праці Б. Рибаков, постійно «виправляють» наперед визначену концепцію, узгоджену з офіційною радянською ідеологією. Це стосується насамперед ролі і значення «Південної Русі» і Києва у зародженні Руської держави, а також окремішності розвитку та культурної самобутності тієї ж «Південної Русі». Проте автор намагається впоратися з тими фактами, зводячи їх, зрештою, у систему, яка відображає не стільки авторське, скільки офіційне бачення початків вітчизняної історії.

На «основі всієї сукупності джерел» Б. Рибаков формує таку схему походження Русі:

– ядром Руської землі було Середнє Подніпров'я (саме тут, за свідченнями Геродота, жили сколоти – скіфи-землероби;

– на цій території у період зародження Русі проживали поляни – давня назва придніпровських слов'ян, яку вони зберегли до IX ст.;

– поляни були племінним союзом, у який входило плем'я «росів», що мешкали на річці Рось, звідки й отримали свою назву;

---

[270]Там само, с. 62 – 66.

- «роси» були настільки впливовими і сильними, що запанували у південній частині слов'янського світу і витіснили ім'я полян своїм іменем;

– до «росів» у VII–VIII ст. приєдналися древляни, полочани, дреговичі, сіверяни, бужани, волиняни – на основі того, що в них був «токмо словеньск язык», як зазначено в літописі;

– за даними імператора Костянтина Багрянородного (середина X ст.), Русь ще більше розширила свої володіння, включивши кривичів і словен, але старе поняття початкової Русі («Руси в узком смысле», як пише Б. Рибаков) не зникло, тому й зафіксовне в «Повісті врем'яних літ»;

– у IX і X ст. на Русь почали проникати із півночі загони норманів-варягів, які одного разу, при вожді Олегові, навіть Київ захопили, вони були найманцями русів або їх союзниками, їм було вигідно і себе називати русами.

З усього сказаного вище Б. Рибаков робить такий висновок про походження Русі: «До середини X ст. Руссю почали називати як всі східнослов'янські землі, які платили данину Русі, так і наймані загони варягів, які брали участь у справах Русі. Об'єднання всіх східнослов'янських земель під іменем Русі проіснувало до кінця XIV ст. і давало про себе знати у значно пізніші часи, незважаючи на виділення українців і білорусів»[271].

У схемі Б. Рибакова проігноровано насправді все, що стосується аргументів «норманської теорії», що цілком пояснюється прагненням історика відмежува-

[271]Там само, с. 90.

тися від цієї теорії, оскільки вона не «патріотична», хоч і виводиться із тексту «Повісті врем'яних літ». Учений, маніпулюючи різноманітними даними, історичними й археологічними джерелами, пропонує теорію державної самоорганізації Русі, яка тривала від часів Кия (V ст.) до часів князя Володимира (кінець X ст.). Звичайно, заперечувати певні тенденції державної самоорганізації Русі було б помилкою, але ж ідеться про зародження тих насильницьких механізмів, які характеризують державу («держава» від слова «держати», тобто утримувати, керувати, мати у володінні). Про такий чинник Б. Рибаков не веде мови, а «варязький» чинник, заснований на військовому насиллі-підпорядкуванні, відмовляється визнавати.

3.5. Походження Русі за Михайлом Брайчевським

Свої погляди на походження Русі український історик М. Брайчевський висловив у роки «політичної відлиги», «шістдесятництва», коли видав такі праці, як «Коли і як виник Київ» (1963), «Біля джерел слов'янської державності» (1964), «Походження Русі» (1968). Ретельне вивчення матеріальної культури Східної Європи I тисячоліття н.е., археологічні, лінгвістичні й антропологічні дані, писемні свідчення іншомовних джерел – все це дозволило ученому зробити висновок, який суперечив офіційній радянській доктрині про спільне походження східнослов'янських народів з єдиного слов'янського етносу. Цей висновок полягав у тому, що державне об'єднання слов'янських племен, зафіксоване у писемних пам'ятках як Русь, виникло у

лісостепу Середньої Наддніпрянщини, населеної полянами, древлянами, сіверянами, а північні і північно-східні землі, прилеглі до цього ядра Праукраїни, були населені іншими етносами, які значно пізніше втягнулися у процес слов'янізації, підпавши під протекторат Русі. По кількох роках пізніше, на початку 1970- рр., коли активізувалася боротьба з «українським буржуазним націоналізмом», партійні інстанції почали шукати в працях М. Брайчевського «серйозні теоретичні й методологічні помилки», звинувачуючи ученого у тому, що він протиставляв Київську землю північній та північно-східній Русі, доводив антитезу Київ – Новгород, вслід за Нестором вказував на відмінність між південними і північними племенами Русі, що йшло врозріз із ідеологічно декларованим російсько-українським єднанням. Зате в українській діаспорі цих часів книгу «Походження Русі» було названо «новим кроком вперед на шляху до з'ясування проблеми походження Русі, а високий дослідницький рівень, об'єктивність і незаангажованість її автора у висвітленні наукових проблем ставилася за приклад російським ученим, які «залюбки протягували в науковий ужиток антинаукові, імперіялістські й русифікаторські тенденції»[272].

У висвітленні проблеми походження Русі М. Брайчевський до певної міри перегукувався із М. Грушевським, відкидаючи «норманську теорію» і виводячи початки української державності із внутрішніх тенденцій соціально-економічного та політичного життя. Мож-

[272]Антонович М. [Рец.] М.Ю. Брайчевський. Походження Русі. – К., 1968 // Український історик. – Нью-Йорк – Мюнхен, 1969. – Ч. 1 – 3. – С. 150 – 152.

ливо, знадто вже оперуючи марксистською термінологією (матеріалізм, феодалізм, класовість, базис тощо), що можна розцінювати як данину «марксистсько-ленінському періоду» в науці радянського часу, М. Брайчевський виводить зародження державності з тих пір, як почали виникати міста-укріплення з ранньофеодальним управлінням, і найвідомішим таким містом був Київ, а першим державним діячем – князь Кий, котрий поклав початок династії, що протривала до 882 р. Останнім із Києвичів, на думку історика, був Аскольд, якому у його дослідженні приділено значну увагу як видатному діячеві, з яким пов'язується перша християнізація Русі. На час його правління (середина IX ст.), за М. Брайчевським, який посилається передусім на арабські джерела (аль-Істахрі, ібн-Хаукаль, анонімна книга «Худуд аль-Алам) існувало три племінні об'єднання: Куявія – Київська Русь, Київська держава, Славія – об'єднання північної частини східнослов'янських і деяких неслов'янських племен із центром у Ладозі (майбутня Новгородська Русь), Арсанія (Артанія) – Азовська або Чорноморська Русь (або Тмуторокань)[273]. «Аскольдова Русь» (поляни, древляни, дреговичі та сіверяни) мала свої геополітичні інтереси передусім на півдні і південному сході – Хозарія, Візантія, Грузія, Вірменія, з якими торгувала, підтримувала дипломатичні стосунки, воювала. Чорноморська Русь перебувала під протекцією Києва. Складніші були стосунки зі Славією, у напрямку до якої лежали землі незалежних кривичів, а також в'ятичів і радимичів, захоплених на ту пору хозарами, тому Аскольд не вів

[273]Брайчевський М. Вибране: У 2 т. – К.: Вид.-во ім. Олени Теліги, 2009. – Т. 1. – С. 69 – 70.

активної політики проти північного сусіда. Північний сусід сам виявив активність, коли владу у Славії захопили варяги на чолі з Рюриком. По смерті цього вождя у його спадкоємця (чи регента при малолітньому конунгу Ігореві) погляди Славії були повернуті до Києва. На думку М. Брайчевського, похід Олега на Київ та узурпація влади у ньому – це була реакція «язичницьких консервативних сил» Славії на хрещення Аскольда після походу на Візантію у 860 р. і хрещення самої Русі протягом 860 – 867 рр.[274]. Події в Києві 882 р. історик називає «переворотом», інспірованим передусім релігійними чинниками: «За часів середньовіччя догматичні мотиви були дуже зручним збудником будь-яких соціально-політичних рухів. Нова віра і до Аскольда пробивала собі дорогу в середовищі східного слов'янства, але язичництво аж ніяк не збиралося залишити поле бою, зокрема в рядах панівного класу. Опір Аскольдовій діяльності з боку невдоволених лицарських верств цілком логічно мусив вилитися у форми антихристиянської, протоязичницької платформи. На неї, очевидно, й розраховував поганин Олег»[275].

Утвердившись на престолі у Києві завдяки місцевим антихристиянським силам (київське боярство) та заручившись «головною ударною силою» – найманцями-варягами, Олег «проголосив створення об'єднаної держави в масштабах цілої Східної Європи», вважає М. Брайчевський і додає: «Головний зміст перевороту 882 р. полягав зовсім не в тому, що на київсь-

[274]Думка про хрещення Русі у ці роки є доволі сумнівною і бездоказовою.

[275]Брайчевський М. Вибране: У 2 т. – К.: Вид.-во ім. Олени Теліги, 2009. – Т. 1. – с. 109.

кому престолі замість однієї людини опинилася інша. Він полягав у тому, що до влади прийшли зовсім інші суспільні сили – з іншою програмою, з іншими методами врядування, з іншим розумінням майбуття країни»[276]. Учений переконаний, що цим «переворотом» було перервано самобутній розвиток руської державності, «Русь відкинуто назад на цілий історичний етап». Цей історичний етап склався із князювання Ігоря, Ольги (яка фактично була регентом при малолітньому Святославі, але правила Руссю до самої смерті у 969 р.), Святослава, Ярополка і Володимира. Саме за Володимира Русь, прийнявши християнство як офіційну релігію, виходить на шлях «піднесення Київської держави», яке тривало до середини XII ст., а потім розпочалося її «феодальне роздрібнення».

Концепція М. Брайчевського спирається передусім на автохтонні державницькі тенденції, які пов'язуються із зародженням української державності, а не на ідею «общерусского единства», на якій наполягали російські історики «антинорманістського» спрямування. Так, М. Брайчевський також «антинорманіст», як і М. Максимович, М. Грушевський, але він до того ще й прихильник ранньої християнізації Русі (з часів Аскольда, тобто 860-і рр.), а рушійною силою державницьких процесів вважає не лише суспільно-політичні, економічні, а й релігійні рухи, що для середньовіччя було закономірним явищем. Учений визнає «варязький або норманський» вплив лише на рівні використання військових найманих загонів скандинавського походження, і то не лише у поході Олега на Київ, а й пізніше,

[276]Там само, с. 111.

коли «партія Рюриковичів» правила у Києві. Таким чином, погляди М. Брайчевського на походження Русі мають чіткі українські координати: з одного боку, учений спирається на сукупність різноманітних історичних даних про племена, які населяли Середнє Придніпров'я і плекали у своєму лоні автохтонну державність, зумовлену передусім внутрішніми чинниками самоврядування, а з другого – він накладає цю науково обґрунтовану модель на ідею окремішності української протодержави, дискутуючи з російською історичною наукою та поглядами тих славістів, які прийняли російську схему зародження Російської держави. Концепція М. Брайчевського є актуальною у постколоніальний період переосмислення власної історії, хоч і викликає певні застереження щодо трактування окремих історичних подій та постатей.

3.6. Сучасні версії

Розмірковуючи про літописний початок Русі (запис під 862 р.), С. Наливайко відкидає аргументи і «норманістів», і «антинорманістів», вважаючи, що ті й інші потрапили в полон літописного повідомлення про «закликання варягів», не «зрозуміли Нестора». Одні хибно потрактували літописний фрагмент (новгородці, мовляв, не здатні були управляти своєю землею, тому і вдалися до допомоги іноземних найманців, які увели монархічну владу), другі перебільшували роль місцевого самоврядування і применшували варязький чинник, який суттєво не вплинув на становлення Руської держави. «Йдеться не про нездатність слов'ян до державного управління, – пише С. Наливайко, – а про

конкретний факт політичної історії – запрошення на престол іншого правителя, коли місцева князівська династія з якихось причин перервалася»[277]. Інакше кажучи, запрошення було, але не варягів. А тоді кого ж? Цитуючи Никонівський літопис (можливо йдеться про найдавніше зведення, за гіпотезою О. Шахматова, де вперше оприявнено легенду про прикликання варягів; проте окремого тексту такого літопису не існує), а також «Листи з півночі» (середина XIX ст.) француза Ксав'є Марм'є (посилання на це джерело немає), дослідник висловлює думку, що «новгородці кличуть до себе не чужоземця, а онука свого померлого князя Гостомисла, щоб відновити згаслу князівську династію. А отже, Рюрик постає не родоначальником нової, а продовжувачем давньої династії, оскільки, згідно з традицією, сам Гостомисл в одинадцятому коліні – нащадок легендарного Славена»[278]. Таким чином (доволі сумнівним) з'ясовується родовід Рюрика, який тоді перебував серед слов'янської спільноти на берегах Балтійського моря, що іменувалася варяги, але це були слов'яни-варяги, або *ободрити*[279]. Тож, на думку С. Наливайка, «літописна оповідь знаходить просте й логічне пояснення: посланці новгородських та інших північних племен ішли до варягів-ободритів, могут-

[277]Наливайко Сергій. Етнічна історія Давньої України. – К.: Євшан-зілля, 2007. – С. 381.

[278]Ім'я Славен (і Словен) С. Наливайко відшукав у творі під назвою «Сказання про Словена та Руса і місто Словенськ», якому «академічна наука відмовляє в історичності»; нам такий твір не відомий, у праці С. Наливайка на нього немає конкретного посилання.

[279]Слово *варяги* С. Наливайко виводить із санскритського var + ing, що означає «самець, бик», хоча ing може означати «правитель». Хто такі *ободрити*, він не пояснює.

нього слов'янського народу, нащадків венедів у західному куті Прибалтики. Вибір князя собі новгородці обмежували слов'янським світом: їм гадки не було запрошувати до себе чужоземного правителя»[280].

Запропонувавши своє тлумачення новгородських подій 862 р. (воно, до речі, змикається з антинорманськими поглядами), С. Наливайко далі бере під сумнів історичність цих подій: «Можемо мати справу не з історичним фактом, а лише з династичною легендою»[281]. По-перше, мотив закликання братів-чужоземців був доволі популярний у Європі; по-друге, ніде у літературних пам'ятках доби Київської Русі не згадується факт закликання варягів, не говориться про те, що руські князі ведуть свій родовід від Рюрика; по-третє, відомості про скандинавське (чи будь-яке інше) походження Русі відсутні в іноземних джерелах – візантійських, арабських, німецьких. За логікою С. Наливайка, варто лише відкинути літописний факт «закликання варягів» або визнати його вигадкою, легендою, вставленою пізніше для того, щоб дати руській історії якийсь початок, як проблема, навколо якої історики ведуть дискусії протягом останніх двох з половиною століть, сама по собі відпадає. Але чи зникне від того питання, поставлене літописцями: «Откуду єсть пошла Руськая земля»?

Історик Наталя Яковенко у «Нарисі історії середньовічної та ранньомодерної України» переконана, що більшість сучасних фахівців є «норманістами», якщо під цим поняттям розуміти визнання скандинавського походження і слова *русь*, і династії київських князів

[280]Наливайко Сергій. Етнічна історія Давньої України. – К.: Євшан-зілля, 2007. – С. 387.

[281]Там само, с. 393.

Рюриковичів. Відтак вона вибудовує свою концепцію, виходячи з основних засад «норманської теорії», але осучаснює її, спираючись на найновіші досягнення у царині історичних наук. Власне, концепція Н. Яковенко – то синтез не тільки усіх попередніх доказів «норманістів», а й запозичення із викладів М. Брайчевського, хоч він і не належить до прихильників «норманської теорії, та концепції О. Пріцака (про неї буде сказано окремо).

Н. Яковенко вважає, що «скандинавська гіпотеза» походження Русі, попри свої певні вразливі місця, має найбільше опертя у ширшому контексті тогочасної європейської історії, в якій період від IX до середини XI ст. називають «епохою вікінгів». Вікінги були «ватагами професійних воїнів», які розбоєм проникали на землі Англії, Ірландії, Франції, Німеччини, але «прямуючи на схід Європи, скандинави керувалися радше торговельною, ніж військово-грабіжницькою метою»[282]. З IX ст., зазначає історик, скандинавські мореплавці почали освоювати новий торговий шлях на південь, який в історіографії отримав назву «Путі з варяг у греки». На цьому шляху лежали Новгород (відправний пункт), Смоленськ, Любеч, Чернігів, Вишгород, Київ і Витичів. Осідаючи у прирічкових укріпленнях, вікінги-варяги («нормани-руси») або підкорювали довколишні племена, примушуючи їх сплачувати данину, або вступали з ними у союзницькі стосунки. Вони як певна «політична» сила упродовж IX ст. помалу осіли на теренах розселення східних слов'ян, а їхні групи мали характер відносно невеликого й мобільного військового колективу. «Саме таку «державу

[282]Яковенко Н. Нарис історії середньовічної і ранньомодерної України. Вид. 2-е. – К.: Критика, 2005. – С. 35.

без території», де військовий колектив живе окремо від решти населення, а джерелом його добробуту є збирання з навколишніх теренів данини та її наступний перепродаж у Візантії, започаткували руси і в Києві, що був ключовим пунктом на торговельному шляху»[283]. Процес об'єднання слов'янських племен довкола Києва, на думку Н. Яковенко, завершився наприкінці X – на початку XI ст. і пов'язаний з іменами Олега, Ігоря, Ольги, Святослава і Володимира («саме з нього державі русів судилося перетворитися з економічного підприємництва княжого роду на «державу-територію» – із суттєвими змінами в характері влади та соціальних структурах»[284]). Для концепції Н. Яковенко характерним є те, що вона не заперечує автохтонного чинника розвитку руської держави, визнаючи, що були «Аскольдові часи», коли держава русів (чи була тоді така і з такою назвою?) охоплювала найближчі до Києва території племінних союзів полян, деревлян, дреговичів та південно-західних сіверян. Аскольд не вступав у конфлікт із Хозарією, але здійснив декілька «гучних грабіжницьких походів на Візантію, а у 860-х рр. каган та його оточення навіть прийняли хрещення»[285]. Виходить, що Аскольд підготував грунт для держави, яку остаточно оформило втручання варягів-русів. Н. Яковенко впевнена, що ті варяги-руси згодом розчинилися у слов'янській масі, перейшовши на місцеву мову, охрестившись, і залишили після себе хіба що «політонім *русь*» та деякі елементи у героїчному епосі (скандинавські імена, легенда про смерть князя

[283]Там само, с. 37.
[284]Там само, с. 40.
[285]Там само, с. 38.

Олега, скандинавський підтекст помсти княгині Ольги деревлянам, деякі місця в літописних оповідях).

Концепція походження Русі Н. Яковенко як модернізована «норманська теорія», започаткована «Повістю врем'яних літ», є на сьогодні найбільш привабливою. Зважаючи на те, що вона багато в чому спирається на фундаментальну працю «Походження Русі» О. Пріцака, то є смисл до цієї праці звернутися.

3.7. Концепція Омеляна Пріцака

Дослідження «Походження Русі» О. Пріцака побудоване на широкому європейському контексті, що постає передусім у писемних пам'ятках давньої доби. Учений виходить із принципового постулату, що «історія починається з писемних джерел»[286], відтак він ретельно досліджує у зв'язку з початками Русі давні скандинавські джерела (т. 1) та ісландські саги (т. 2), реконструюючи *систему фактів*, оскільки «появу давньоруської держави можна розглядати як історичний експеримент у межах загальної системи»[287]. У цій системі важливе значення, на думку історика, мали розпад Римської імперії і поява в історії франків, фризів та англосаксів; активізація слов'ян і «концентрування» скандинавів; вторгнення хозар до Східної Європи (бл. 650 р.); «вибух» скандинавів («період вікінгів», 793 р.) і слов'янська християнська місія (863 р.)[288]. Ведучи мову про такі тогочасні імперії, як Візантійська, Хозарсь-

[286]Пріцак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг). – Т. 1. – К.: Обереги, 1997. – 72.

[287]Там само, с. 73.

[288]Там само, с. 74.

ка, О.Пріцак висловлює думку, яка певною мірою стосується землеробських і скотарських племен Середнього Придніпров'я: «Ні скотарі, ні осідлі племена не відчували потреби в імперії. Вона не була необхідністю чи продуктом їхнього внутрішнього структурного розвитку; і до осідлих поселень, і до скотарів була занесена ззовні. Власне, праця селян і кочовиків була використана засновниками імперії для своїх політичних цілей»[289]. Такими засновниками були «професійні воїни та міжнародні торговці». Саме вони (спочатку військові дружини Хозарії, а згодом вікінги) зіграли вирішальну роль у виникнення імперії під назвою Русь.

Серед євразійських кочовиків провідне місце займали тюрки, а створена ними Хозарська імперія, що існувала протягом VII–X ст., мала сильний вплив на східнослов'янські землі. Цей вплив здійснювався через торгівлю або розбої, через накладання на «оселян» данини. «Тюрки, – зазначає О. Пріцак, – спершу були не союзом племен, а новим угрупуванням типу Mannerbunde, загоном пов'язаних клятвою воїнів, очолюваних королем-воїном – *qayan/каганом* (...) На полі бою ці тюркські воїни відзначалися мужністю і витривалістю, їхнім верховним заступником був бог на ім'я Тюрк Тенгрей, чи просто Тенгрі»[290] .

Включивши слов'янські племена у склад своєї степової імперії, хозари впроваджували давньотюркську політичну структуру, розповсюджували свою мову та міфологічні уявлення. Місцеве населення не могло не засвоїти якоїсь частини тюркських вірувань, що були складником їхньої ідеології. Тому, що через землі по-

[289]Там само, с. 79.
[290]Там само, с. 142.

лян проходив важливий торговий шлях на південь, до Середземномор'я, це плем'я більше за інших зачерпнуло тюркських впливів, адаптувавши, зокрема, і психологію завойовництва, військові міфи та ритуали.

Десь у середині IX ст. хозарський вплив ослаб, що знайшло своє художнє відображення у легенді про «хозарську данину» полян у вигляді меча. Незабаром змінилася політична ситуація у Києві і полянській землі. Войовничі нормани, котрі діяли за принципом степових кочовиків (чоловічі військові загони типу Mannerbunde), перехопили у хозар укріплення на торговому шляху «із варяг у греки». Це були чи вікінги, чи варяги, чи ільвінги (вервольфи-вовкулаки, від *ulf*– вовк) – не так важливо. Перші відомі літописцям імена їхніх вождів – Аскольд і Дір, які підкорили полян, прикликавши на ці землі багато варягів (перша варязька інтервенція). «Близько 840–860 рр. н. є., – вважає О. Пріцак, – у Східній Європі існувало два політичні центри: міський центр в Альдейг'ї (Ладозі) та факторія Русі (Руської торгової компанії)[291]. «Руси» – одна з назв морських кочовиків та, мабуть, деяких прибалтійських торгових поселень. Саме цій назві судилося бути перенесеною і на територію слов'янських племен (зокрема і полян), і позначала вона не територію, а скоріше – «торгову марку» (хазари, як і варяги, не володіли східнослов'янською територією, а племенами, з яких брали данину).

Отож «русифікація» полян розпочалася в середині IX ст., а Аскольд і Дір не претендували на князівство в Києві, бо займалися розширенням факторії (економіч-

[291]Там само, с. 236.

ної зони) на південь – ходили «на греків» (про один такий похід «Повість врем'яних літ» розповідає під 866 роком).

«Русь» до Ярослава Мудрого «представляла собою іноземну правлячу верхівку з примітивною соціально-політичною організацією, складеною із морських і річкових кочовиків, котрі періодично збирали данину (полюддя) для своїх князів, однак не були пов'язані ні з якою конкретною територією»[292]. Виходячи з цього, навряд чи можна говорити про «закликання варягів» – вони самі прийшли і підкорили чудь, славен, мерю, весь, кривичів на півночі Східної Європи, а згодом і полян з їхнім важливим торговим центром Києвом, який раніше належав хозарам. Саме сюди у 882 році прийшов Олег з військом й усунув від влади Аскольда і Діра. В Олега були «словени, і варяги, й інші, що прозвалися *руссю*», як зазначено у літописі *(курсив мій. – П.Б.)*, а коли Олег у 912 році ладнав мир з греками, то посли у нього були виключно з «варязькими» іменами.

Осівши у Києві, Олег, по-перше, одразу ж «примучив» древлян; по-друге, різко відмежувався од хозар («я їм противник»). Інакше кажучи, Олег формував імперію з новим центром у Києві (тоді ж окреслилося ворогування Києва й Новгорода, куди Олег більше не повернувся); метрополією імперії ставала земля полян.

За схемою подальших ключових перетворень на Русі («київський період»), на думку О. Пріцака, «у 930 р. Київ захопив волзько-руський каган Ігор (...) У 1036 р. Ярослав, новгородський правитель, який щойно затвердився в Києві, розгромив печенігів (кочових

[292]Там само, с. 101.

спадкоємців хозарів) і утворив свій варіант Римської імперії, ідеологічним центром якої був Софійський собор у Києві, а підгрунтям – система новгородських законів (*на думку історика, перше зведення законів «Руська Правда» походить із Новгорода.* – П.Б.). Безперечно, що це певною мірою підштовхнуло його до введення як сакральної (священної) й законної мови його володінь саме церковно-слов'янської (...) Ярослав почав також перетворювати Русь у територіальну спільність шляхом осадження княжої мандрівної дружини на київській, чернігівській і переяславській землях. Як результат таких дій назви «Русь» і «Руська земля», що засвідчені в другій половині XI ст., побутували у XII ст., вживалися тепер у новому значенні, а саме виключно щодо Південної Русі (нинішня Україна»). Саме тоді, під час Київського періоду, з появою власної історичної свідомості й почала поставати Русь як законна історична сутність»[293].

Цікавим щодо контроверсійної проблеми племінного складу північної Русі є такий висновок О. Пріцака: «Джерела – зокрема скальдична поезія – підтверджують гіпотезу про те, що стародавні скандинави вважали північну і північно-західну частини пізнішої Руської держави фінською територією, і назва «слов'яни» (*венеди*) не вживалася в зв'язку з Руссю чи Східною Європою в IX–XI ст.»[294].

Концепція О. Пріцака про походження Русі, заснована на широкому історичному європейському контексті, видається мені найбільш науково обгрунтованою та вірогідною і відповідає сучасним уявленням

[293]Там само, с. 100 – 101.
[294]Там само, с. 589.

про найдавнішу історію України. Автор не втягується у кількасотлітню дискусію між «норманістами» й «антинорманістами», а покладається передусім на достовірні джерела, зокрема зарубіжні, у яких навряд чи можна відшукати упереджене, заангажоване ставлення до нашої історії. У передмові до українського видання першого тому «Походження Русі» О. Пріцак пише: «Три головні спонуки зайнятися спірною пролемою початку Русі були такі: по-перше, трактування походження Русі на тлі світової історії; по-друге, на базі цілісного аналізу усіх відомих джерел, без огляду на мову, якою вони написані; по-третє, звільнити це наукове питання від «псевдо»-патріотичних питань»[295]. Вирішення цих трьох завдань і забезпечило актуальність та наукову виваженість праці О. Пріцака. Тепер, коли вона опублікована в українському перекладі (з англійської мови), сучасним історикам і літературознавцям не зважати на неї неможливо. І хоч ця праця створювалася протягом тривалого часу (за свідченням автора, він зацікавився проблемою походження Русі у 1934 р., а перший том було видано в Гарварді 1981 р.), нині вона є актуальною і затребуваною не тільки у сенсі історичного пізнання, а й як система аргументів для для полеміки із сучасними зарубіжними (передусім – російськими) славістами, істориками літератури про час та обставини зародження української літератури. Концепція О. Пріцака використана і в моєму тлумаченні початків українського письменства.

[295]Там само, с. 25.

Розділ 4.
ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ РУСІ

4.1. Причини

З'ясовуючи причини певної події чи явища постфактум, найчастіше покладаються на логіку історичного розвитку, на загальновизнані його схеми, куди і вписують ту подію чи явище. Виняткове, випадкове чи парадоксальне у такі схеми не вписується, тоді його «підганяють» під схему.

Здавалося б, немає нічого простішого, ніж пояснити прийняття християнства на Русі так: язичництво зазнало кризи («криза була зумовлена не зовнішніми чинниками, а внутрішніми, зміст і наповненість понять реальним смислом рвали на шматки стару форму уявлень»[296]), а натомість закономірно прийшло християнство, яке запропонувало «шлях духовної досконалості особи й суспільства», «включило людину до спільноти людства», «включило слов'ян до спільноти народів», запропонувало «систему пошуку загального, універсального, загальнолюдського, космополітичного, всеблагого»[297]. Окрім того, поширення християнства на Русі було неминучим, оскільки воно – прогресивніше, досконаліше: «Монотеїстичні, більш доско-

[296]Історія релігії в Україні: У 10 т. – Т. 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / За ред. Б. Лобовика. – К.: Укр. центр духовної культури, 1996. – С. 168.

[297]Там само, с. 168 – 169.

нальні релігії з історичною неминучістю йшли на зміну політеїзму, язичництву»[298].

Але чому саме християнство запанувало на Русі, а не котрась з інших світових релігій? Що загострило потребу на Русі вдатися до чужих вірувань саме в X ст.? У якому сенсі християнство справді є прогресивнішим за язичництво? На ці питання наука порізному відповідала, але постійно «тримала в умі», що християнство поширилось і вже не одне століття впливає на духовне життя українців. Тому можемо лише найзагальнішим чином відповісти на питання про впровадження християнства на Русі:

а) ініціатори прийняття християнства – князі (і то не всі, бо Святослав був проти, а Володимир також не відразу зважився впровадити нову віру), котрі були прихильниками віри чужої – на противагу місцевій, язичницькій; це один із заходів боротьби загарбника із тубільним населенням, а не просвітництво, наприклад;

б) прийняття саме християнства, а не якоїсь іншої релігії пояснюється орієнтацією на європейську культуру – це був крок до самоусвідомлення себе на євразійських просторах європейським етнічним компонентом;

в) язичництво наприкінці першого тисячоліття на східно-слов'янських теренах не перебувало в кризовому стані (як же пояснити дотеперішню живучість давніх уявлень, міфів, культурних та поетичних кодів?); воно добровільно не поступалося християнству, а насильно, по-державницькому ним витіснялося, що й породило згодом феномен двовір'я, а інакше кажучи – світоглядну драму, духовну роздвоєність, яка в майбут-

[298]Там само, с. 172.

ньому відбилася і в літературному досвіді у формі складних духовних колізій, у прагненні досягти «духовної цілості»;

г) уведення християнства викликане суцільно-політичними причинами і на перших порах мало освячувати існуючу на Русі владу; масова свідомість і колективний побут, що складався віками, не вимагали такої «культурної революції», отож у влади був чи не єдиний метод впровадження нової віри – насильницький;

д) оскільки християнство насаджувалося «зверху», часто «мечем та вогнем», то розрізнені етноси не могли тому протистояти, але вперто шанували культ землі, культ роду, не цуралися звичаїв та обрядів предків, внаслідок чого їм вдалося зберегти свою етнічну самобутність, хоч і пронизану згодом християнськими елементами.

4.2. Хрещення

Цю подію на Русі історики реконструюють здебільшого за писемними джерелами та культовими спорудами ранньої пори християнізації (IX–XI ст). І постає така картина:

«А ще чув він *(князь Володимир – П.Б.)* завжди про благовірні землі грецькі, христолюбиві і сильні вірою. Як вони єдиного бога в Трійці почитають і йому поклоняються, як у них діються сили і чудеса і знамення, як церкви людьми повняться, як усі городи благовір'ям кріпляться, як усі люди щиро моляться, перед Богом схиляючись, то, се чуваючи, зажадав він серцем, загорівся духом, щоб і собі стати християнином і землю свою до християнства навернути. Що й сталося»

(«Слово про Закон та Благодать» митрополита Іларіона, середина XI ст.)[299];

«Крести же сам князь Володимир и чада своя (...) Кресті же і всю землю Руськую от коньца и до коньца (...) всю землю Руськую и гряды все украси святыми церквами» («Память і похвала князю Володимиру» монаха Якова, 60 – 70-і роки XI ст.)[300];

«Сущю самодрьжьцю всей Русьскѣи земли Володимиру сыну Святославлю, вънуку же Игореву, иже и святымь крѣщением вьсю просвити сию землю Русьску» («Сказание и страсть и похвала святюю мученику Бориса и Глѣба», середина XI ст.)[301] [15:278];

«У рік 988. Пішов Володимир з військом на Корсунь, город грецький». Це місто князь взяв завдяки корсунянину Анастасу, поклявшись: «Якщо збудеться се – охрещусь». Далі Володимир забажав взяти у жони сестру «цесаря Костянтина», та оскільки негоже було християнці виходити заміж за поганина, то Володимир погодився на хрещення. Та в цей час він «розболівся очима». Коли ж його охрестили, то одразу ж одужав. «Охрестився він у церкві святої Софії (...) Володимир же, взявши цесарицю Анну, і Анастаса, і попів корсунських, мощі святого Климента і Фіва, ученика його, узяв також начиння церковне й ікони на благословення собі (...) Володимир, отож, просвітився сам, і сини його, і земля його» («Повість врем'яних літ», поч. XII ст.)[302].

[299]Іларіон Київський // Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX – XV століть: У 2 кн. – К.: Аконіт, 2002. – Кн. 1. – С. 296.

[300]Іаков Мних // Там само, с. 254.

[301]Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси. – М.: Худ. лит., 1978. – С. 278.

[302]Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1989. – С. 61 – 62.

З наведених писемних джерел можна зробити висновок, що хрестителем Русі є князь Володимир, котрий проголосив християнство державною релігією 988 року. Ключову роль в утвердженні саме такої думки відіграла так звана корсунська легенда, остаточно скомпонована і зафіксована в «Повісті врем'яних літ», хоч вже тоді існували відмінні версії і щодо хрещення Володимира, і щодо хрещення Русі: монах Яків стверджує, що Володимир взяв Корсунь на третє літо після власного хрещення, а «Повість» констатує, що «говорять, ніби Володимир хрестився у Києві, а другі – що в Василеві, а ще інші по-іншому говорять»[303].

Корсунську легенду дослідники вже давно вважають літературною вигадкою: «Оповідка про Володимирове хрещення має позаісторичний характер і являє собою типову церковну легенду»[304]. Мета цієї легенди – ствердити, що хрещення Русь прийняла од Візантії через корсунських священників. Раніша версія, викладена Іларіоном та Яковом, заснована на добровільності Русі у виборі віри та самостійності Руської церкви. Вже на ранньому етапі християнізації велася політична боротьба поміж апологетами християнства на Русі, що й відбилося не тільки в літературних пам'ятках, а й у культових спорудах (зокрема, тема хрещення Русі прочитується у мозаїках та архітектурному ансамблі Софії Київської)[305]. Звичайно, певна заангажованість давніх пам'яток не може послужити підставою достовірності у відтворенні хрещення Русі.

---

[303]Там само, с. 66.

[304]Брайчевський М.Ю Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 129.

[305]Никитенко Н.Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. – К.: НАН України, 1999. – С. 131, 196, 250, 252.

Ще заплутаніше питання про спроби охрестити Русь до Володимира. Першими християнами на руських землях вважають Аскольда і Діра, висловлюється думка, що при них відбулася «перша християнізація» (860 – 861 рр.), а джерелом для такого твердження є легенда про хозарську місію Кирила, котрий побував у Херсонесі (викладено у Житії Чорноризця Храбра), і «Промова філософа», яка начебто сягає часів Аскольда і Діра та вміщена під 986 роком у «Повісті врем'яних літ». У 955 році княгиня Ольга також заледве не охрестила Русь, на що вказує розповідь у «Повісті» про її «посольство у Царгород». Спочатку княгиня Ольга охрестилася сама і звернулася до візантійського імператора Костянтина за підтримкою в охрещенні Русі, але не знайшла її ні у Візантії, ні у себе на Русі (навіть її «син» Святослав не захотів прийняти хрещення).

Таким чином, писемні джерела, які оповідають про хрещення Русі, донесли до нашого часу суперечності і розбіжності у трактуванні цієї події. Та й інакше не могло бути, адже ця подія мала передусім політичну вагу, тому її використосували на свій лад різні політичні сили (і продовжують дотепер використовувати). Неспростовним є лише одне: християнство таки було прийняте на Русі.

4.3. Наслідки

У соціально-економічному сенсі християнство вдало накладалося на зусилля руської військової еліти зібрати докупи місцеві етноси і підпорядкувати їх монархічному єдиноначалу; структурувати господарське життя за принципом економічної покори волода-

рю, чиї вимоги до черні мали б грунтуватися на не «страхові зброї», а «страхові Божому». Визнання, що земне життя неминуче сповнене мук, а тяжка праця – покарання за первородний гріх, змінювало ставлення до матеріальних цінностей, диктувало відторгнення від них, хоч і на користь феодалів, котрі зосереджували ті цінності у своїх руках, на «законній» підставі: така «воля Божа». Новонароджена руська церква з самого початку це зрозуміла, тому й сама стала феодалом, обростала багатствами, культивувала пишноту і дороговизну обрядів, в чому завжди конкурувала зі світською владою.

У політичному плані християнство утверджувало й освячувало єдиновладдя, схему якого подавала християнська ієрархія. Правда, Русь засвоїла східний (православний) варіант цієї схеми, який не передбачав жорсткої централізації, а на слов'янських територіях спирався і на місцеві традиції (на відміну від католицизму, структурованого за владною схемою Римської імперії – з вертикальною віссю влади, зосередженням абсолютної влади в одній особі (папа римський). У зовнішньополітичному плані прийняття Руссю християнства відкривало можливості увійти в коло інших європейських держав – на основі спільної ідеології.

У морально-етичному сенсі християнство запропонувало нову систему моральних цінностей. Мабуть, немає потреби говорити, чи були вони «кращими» од язичницьких – вони були іншими, до того ж – привнесеними з чужини. Одне з ключових питань язичницького буття – про смисл життя – тісно ув'язувалося з уявленням про вічний колобіг життя у природі, образ якого поставав у міфах про постійне народження і вмирання природи, що відбилося у календарній обрядо-

вості. Як немає зупинки у природному розвитку, так немає її і в людському житті, на що вказує досить розвинутий у слов'ян культ предків. Осідлі племена вбачали смисл свого життя у циклічній (відповідно до природного річного циклу) господарській діяльності і відродженні (генерації) свого роду; смерті вони не боялися; не було в них страху й перед богами, серед яких були й «домашні»; людина відчувала себе часткою природи, тому і намагалася вести себе природно, перебуваючи в гармонії з навколишнім середовищем; система оберегів, оберігальних словесних формул убезпечувала від проявів злих сил; уявлення про добро і зло лежало в координатах природного, конкретно-чуттєвого світу, де співіснували світлі і темні сили; цей світ і той світ уявно розміщувався на одній площині, розділеній «горами високими, ріками широкими, морями глибокими».

Християнство вбачало смисл життя у підготовці до «царства Божого», тобто знецінювало і зневажало земне життя людини, її земні діяння, та й саму людину, інфікувавши її міфом про одвічну гріховність. Замість природного життя пропонується антиприродний аскетизм, умертвіння плоті, постійний страх перед Богом, невідворотність покари за гріх, якого конкретна людина не вчинила. Якщо язичником часто керували інстинкти голоду і самозбереження, то нова віра вдиралася у свідомість постійним інстинктом страху, а своєрідну компенсаторну функцію в обставинах тотального страху мала обіцянка «вічного блаженства» – правда, за умови дотримання заповідей Божих, бо інакше людину очікував «вогонь пекельний». Християнство хоч і несло гуманістичні ідеали (любов до ближнього, милосердя, рівність між усіма тощо), а проте рабська пси-

хологія робить її вразливою для сповідників віри і досить зручною для тих, хто прагне підкорювати, управляти, верховенствувати. Інтровертність християнського віровчення, безперечно, могла знайти відгук серед язичників, та все ж воно було чуже екстравертному язичництву загалом. Тому не дивно, що масове запровадження християнства викликало на Русі не тільки внутрішнє несприйняття, а й відкритий спротив, вороже ставлення, що пригашувалося княжими мечами та стрілами.

Впровадження християнства на Русі – велика драма етносів, котрі населяли східну Європу, і виміри цієї драми передусім морально-психологічні. Можна, звичайно, через тисячу років після офіційного охрещення Русі стверджувати, що «християнство допомогло вийти з кризи свідомості, яка заплуталася між деревами і лісом», «відкрило давнім русичам світ нових духовних цінностей»[306], проте на ранній стадії християнізації Русі цілком очевидним поставав конфлікт між автохтонними та нововведеними віруваннями. Державна підтримка християнства, насильницьке його впровадження призвели до того, що був перерваний природний духовний і культурний розвиток східнослов'янських етносів, зібраних у державу Русь. Наслідки цього «історичного свавілля» з часом згладилися, трансформувалися у двовір'я, але за терміном «двовір'я» проглядає не тільки відпочаткове небажання прийняти чужу віру як свою, а драматична колізія духовного світу українця, який роздвоївся, розпався на одвічно язичницьке і на вимушено прийняте християнське.

[306]Історія релігії в Україні: У 10 т. – Т. 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / За ред. Б. Лобовика. – К.: Укр. центр духовної культури, 1996. – С. 170 – 171.

Розділ 5.
«ХТО В НЕИ [РУСІ] ПОЧАЛЪ ПѢРВѢЄ КНЯЖИТИ»

Ця ідея, винесена у назву розділу, у речників давніх часів з'явилася, на думку істориків, десь наприкінці XI ст. і пов'язана з прагненням вибудувати у літописі (на взірець візантійських хронік) династичну модель ранньої історії Русі. Ігумен Києво-Печерського монастиря Никон (помер 1088 р.) першим уводить в літописний звід оповідь про Ігоря та Ольгу (М.Возняк, Д.Лихачов)[307]. Власне, ця оповідь була фрагментом ширшого оповідання про «прикликання варягів». Навіщо було одному з творців поляноцентричної концепції і діячу християнської церкви ставати адептом «норманської теорії», яка за своєю суттю була антислов'янською? Пояснення може бути таким: «варязький» елемент у свідомості державної і церковної еліти не видавався чужим, ворожнеча між Новгородом і Києвом пригасла, тому мова йшла не стільки про вивищення одного чи іншого центра, а про ідеологічне підґрунтя «знатності» княжого дому, про право «Рюриковичів» княжити в «Руській землі». Никон звернувся до ідеї роду, яка могла на ту пору об'єднати синів Ярослава. Акту-

[307]Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – С. 188 – 192; Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. – М.-Л., 1947. – С. 82 – 93.

алізується варязька легенда про Рюрика, «батька роду», яка, проте, не узгоджується з біблійною концепцією й орієнтацією на «перше літо Михайлове» (852 рік), коли стала називатися наша земля – «Руська земля», а також з легендами про Кия, Аскольда та Діра.

5.1. Кий

Легенда про Кия як засновника столиці полян, а згодом і всієї Руської землі Києва вперше зустрічається у недатованій частині «Повісті врем'яних літ». Зміст її такий: «Поляномъ же живущимъ особѣ и владѣющимъ роды своими, яже и до сея братья бяху Поляне, и живяху кождо родомъ своимъ. И быша 3 брата, єдиному имя Кий, а другому Щекъ, а третьєму Хоривъ, и сестра ихъ Лыбѣдь. И сѣдяше Кий на горѣ, кдѣ нынѣ увозъ Боричевъ, а Щекъ сѣдяше на горѣ, кдѣ нынѣ зовется Щековица, а Хоривъ на третьєй горѣ, отнюдуже прозвася Хоривіца; створиша городокъ, во имя брата ихъ старѣйшаго, и наркоша и Києвъ»[308].

Ця легенда з деякими незначними змінами і доповненнями увійшла в пізніші літописні твори. Цікавим видається факт, який свідчить, що легенда про заснування Києва була записана наприкінці VII – на початку VIII ст. вірменськими літописцями і зафіксована в історичному творі тих часів «Історії Тарона». Щоправда, тут засновники Києва названі відповідно – Куар, Малтей, Хореан[309]. Відгомін легенди про Кия

---

[308]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 7.

[309]Еремян С.Т. О некоторых историко-географических параллелях в «Повести временных лет» и «истории Тарона» Иоанна Мамиконяна // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. – К., 1965. – С. 153.

виявили дослідники в давньоскандинавських сагах, зокрема в «Пісні про Хльода», де розповідається про місто над Дніпром – Данпарстад[310].

Заслуговують на увагу свідчення давніх істориків, які стосуються походження Києва. Так, давньогрецький учений II ст. н.е. Птолемей повідомив про місто Сар, розташоване на річці Борисфен (грецька назва Дніпра)[311]. Візантійський історик VI ст. Прокопій Кесарійський, розповідаючи про антського ватажка Хільбудія, описує ситуацію, подібну до тієї, яку подано у «Повісті врем'яних літ» про Кия (подорож київського князя до Царгорода, його війна з подунайськими народами, дружба з візантійським імператором)[312].

Отже, топонімічна легенда про Кия набула значного поширення і має аналоги в епосі та історичній літературі інших народів.

Де правда і де вигадка у цій давній легенді? Немає сумніву, що вона має фольклорне походження і виникла, очевидно, задовго до того, як була внесена літописцями до пергаменту. Про те, що ця легенда є витвором міфологічних уявлень давнини, свідчать схожі історії деяких інших міст народів Європи. Логіка проста: раз місто заснував Кий, то й названо його Київ; так само, як назва Рима походить від імені його засновника Ромула, Олександрія – від Олександра Македонського, Краків – від Кракуса, Ярославль заснував князь Ярослав Володимирович, Ізяслав – Ізяслав

[310]Песнь о Хлёде // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М.: Худ. лит., 1975. – С. 351.

[311]Птолемей Клавдий. Руководство по географии // Античная география. – М., 1953. – С. 321 – 322.

[312]Прокопий из Кесарии. Война с готами. – М., 1950. – С. 294 295.

Володимирович тощо. Привертає увагу використання у літописній легенді міфа *про трьох братів* (тут варіації цього міфа постають не раз: Сім – Хам – Яфет; Рюрик – Трувор – Синеус; Рус – Лях – Чех; Ярополк – Олег – Володимир). Мотив трьох братів видається ближчим до фольклорної традиції, яка, зокрема, відобразилась у казках. Тут варто перейти від фольклору до історії.

Уже той факт, що в Києві до нашого часу збереглися топонімічні назви (Старокиївська гора, Щекавиця, Хоревиця, річка Либідь), які свідчать про історичність легенди. Крім того, археологічні розкопки останніх десятиліть переконливо засвідчили, що у давньому Києві існувало три реальні поселення, з яких бере початок місто[313]. Літописець, розповідаючи про заснування Києва, полемізує з тими, хто твердив, ніби Кий був перевізником через Дніпро: «Аще бо былъ перевозникъ Кый, то не бы ходилъ къ Царюграду; но сий Кий княжаше в роду своємъ; и приходившю єму къ царю не свѣмы, но токмо о семъ вѣмы, якоже сказають, яко велику честь приялъ єсть отъ царя, которого не вѣмъ и при которомъ приходи цари. Идущю же єму опять, приде къ Дунаєви, и възлюби мѣсто и сруби городокъ малъ, и хотяше сѣсти с родомъ своимъ, и не даша єму близъ живущии; єже до нынѣ нарѣчють Дунайци городіще Києвець. Києви же прішедшю въ свой городъ Києвъ, ту и сконча животъ свой, и брата єго Щекъ и Хоривъ и сестра ихъ Лыбѣдь ту скончашася»[314].

---

[313]Толочко П.П. Древнерусский феодальный город. – К.: Наукова думка, 1989. - С. 20 – 21.

[314]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 8.

Таким чином, до легенди літописець додає історичні факти, які виходять поза межі легендарної фабули. Виявляється, що Кий – то князь племені полян, а Щек і Хорив могли бути не просто його братами, а представниками династії, тобто князями, що стали на чолі племені після Кия. Можливий також варіант, що Хорив і Щек – іноплемінні вожді, які виявили бажання об'єднатися з могутнішим князем Києм перед якоюсь ворожою загрозою. Тому й не дивною може здатися версія, що Либідь також була княгинею, яка приєднала своє плем'я до київського князівства, адже історія знає немало фактів, коли на чолі племені ставала жінка.

Кий вів мирні переговори з Візантією, яка в ті часи становила могутню силу. Про авторитет князя свідчить приязний прийом, влаштований йому в Царгороді. А авторитет князя – то й авторитет його держави. Таким чином, полянська земля вже в середині першого тисячоліття становила собою сформовану державу, яка вступала в політичні стосунки із сусідніми країнами.

Такої думки (з певними уточненнями) дотримувався М. Грушевський, який вважав, що легенда про Кия вже у «Повісті врем'яних літ» утратила свою актуальність і була, по суті, замінена легендою про «прикликання варягів», з чого і розпочинала заснування Руської держави[315].

М. Брайчевський підтримував цей погляд на початки державності на Русі, обгрунтовував тезу про династію Києвичів, родоначальником якої був Кий[316].

[315]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – Т.І: До початку XI віка. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 379 – 383.

[316]Брайчевський М. Коли і як виник Київ. – К., 1963.

Легенда про Кия, як і кожна легенда фольклорного походження, має й історичний підтекст, і художню вигадку, тому не може бути покладена в основу наукових висновків. Зате є простір для вибудовування різноманітних версій про початки Києва, Руської держави, що,зрештою, також наближає до пізнання історичної дійсності.

5.2. Асколь і Дір

Історичних або легендарних осіб Аскольда і Діра також пов'язували з виникненням Руської держави та відносили до перших князів у Києві. У «Повісті врем'яних літ» про них повідомляється таке: «И бяста у него [Рюрика] два мужа, не племени єго, Аскол дъ и Дирдъ, но боярина, и та испросистася къ Царюграду с родомъ своимъ. И подоста по Дънепру, идучи мимо, и узрѣста на горѣ городокъ и въспрошаста, ркуще: «чий се городокъ?». Они же ркоша: «была суть три братья, Кий, Щекъ, Хоривъ, иже сдѣлаша городъ сий, и изъгыбоша, а мы сѣдимъ роды ихъ и платимъ дань Козаромъ». Асколдъ же и Диръ остаста въ городѣ семъ, и многы Варягы съвокупитста; и начаста владѣти Полянскою землею»[317]. 866 року «иде Асколдъ и Диръ на Грѣки»[318], і наступна згадка про них відноситься аж до 882 року, коли Олег після смерті Рюрика вирушив на Смоленськ, Любеч і Київ. «И придоста къ горамъ Києвьскымъ, и увидѣ Олгъ, яко Осколдъ и Диръ княжита, и похорони вои въ лодьяхъ, а другыя назади

[317]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 15.
[318]Там само, с. 15.

остави, а самъ приде нося Игоря молода. И приступиль подъ Угорскоє, похоронивъ вои свои, и посла къ Асколду и Диру, глаголя: «яко гостьє єсмы, идемъ въ Грѣки отъ Олга и отъ Игоря княжичича; да приидета къ роду своєму къ намъ». Асколдъ же и Диръ придоста; и выскакаша вси из лодѣй, и рече Олгъ къ Асколдови и Дирови: «вы ни князя, ни роду княжя, но азъ єсмь роду княжа», и винесоша Игоря, «а сынъ Рюриковъ». И убиша Асколда и Дира, и несоша на гору, єже ся нынѣ зоветь Угорскоє...»[319]. Далі про Аскольда і Діра у літописі немає жодної згадки. Їхні літописні образи мають чіткі ознаки: це були «бояри», але не Рюрикового племені, котрі невідомо яким чином оволоділи Києвом (чи там влади не було, чи вони підкорили місто збройно), утвердилися там і тримали військові загони варягів, яких залучали до походів на Візантію; те, що вони були «не княжого роду» (тобто не знатного походження), стало аргументом для Олега, який, прикриваючись княжим походженням Ігоря, підступно узурпував владу в Києві. Історики, зокрема «норманісти», вважали цю історію 882 року поворотним моментом у заснуванні Руської держави.

Але й були інші погляди на цю подію та її персонажів. Загальна експозиція уявлень про Аскольда і Діра така: а) вони були варягами, але жили у різний час: Дір, згаданий у «Бертинських хроніках» як «хакан русів», жив приблизно у 830–850-х рр., а Аскольд – на початку 860–882 рр.; б) арабський географ Масуді писав про «Русь Діра», а його самого називав «першим серед царів слов'ян», який у першій третині IX ст. оче-

[319]Там само, с. 16 – 17.

лював союз полянських племен і міг бути останнім племінним вождем із роду Києвичів; в) Діра витіснив із Києва варяг Аскольд (те, що він іноземець, свідчить його ім'я, яке в перекладі із давньоскандинавської мови означає «сіроголовий»), який пізніше став жертвою іншого варяга – Олега (цікаво, що й ім'я Олег має «вовче» походження – helgi); г) Аскольд і Дір були сучасниками і співправителями: Дір міг належати до місцевої знаті, а чужинець Аскольд виконував функції «заступника» (така модель влади відома, наприклад, у ті часи у Хозарії, у південних сусідів Русі – мадяр); д) Аскольд і Дір були братами, їх співвідносять з іменами двох зведених братів-асів, героїв скандинавського епосу, синів Одіна – Скьольда і Тора (Дюра); не виключено що літописець міг скористатися скандинавським переказом.

М. Грушевський називає історію з Аскольдом і Діром «підозрілою справою» і бере під сумнів їхнє спільне князювання. На його думку, всю цю історію вигадали літописці, як і похід Олега на Київ, щоб вибудувати династичну лінію Рюрика. Звичайно, історик зважає на топонімічну пам'ять: у Києві залишилися назви, які свідчать про присутність тут принаймні Аскольда – Аскольдова могила. Те, що на могилі Аскольда поставили церкву святого Миколая, дає підставу гадати, що київський воєвода був охрещений. Проте літописне повідомлення про поховання князів (за літописом, їх поховали у різних місцях Києва – Аскольда на Угорському, а Діра за церквою «святої Орини», десь поблизу пізнішого Софійського собору) вказує на те, що померли ці особи в різний час – виходить, що жили і правили Києвом також у різний час. М. Грушевський припускає, що «правдоподібніше буде Дира клас-

ти по Аскольді, перед Олегом (хоч не виключено, що він княжив ще пізніше, по Олегу)»[320].

Найбільше тема Аскольда (Дір випускається) розвинута у М. Брайчевського. Історик виділяє «добу Аскольда» (середина IX ст.), коли сформувалася Київська Русь, яка об'єднувала південну групу східнослов'янських племен і за центр мала Київ. «Успішні в цілому походи Аскольда проти імперії [Візантії] вивели Русь у число наймогутніших держав середньовічної Європи і міцно ствердили її міжнародний авторитет. На той час Київська Русь досягла високого розквіту, що, звичайно, мало дістати відповідне престижне оформлення. Аскольд носив титул кагана, що прирівнюється до імператорського, і це відбивало цілком реальне становище його престолу»[321]. М. Брайчевський вважає, що Аскольд під час одного з походів на Візантію у 860-х рр. не тільки сам охрестився, а й охрестив усю Русь: «Джерела свідчать, що Аскольдове хрещення мало загальнодержавний характер і аж ніяк не було приватною справою конкретної особи»[322]. До авторитетного джерела віднесено енцикліку візантійського патріарха Фотія, який вказує на навернення Русі до християнства, але з нього не стає зрозумілим, чи християнізація мала масовий характер (та й «Повість врем'яних літ» нічого про це не розповідає).

М. Брайчевський упевнений, що «більш-менш достовірна писемна історія Київської держави розпочинається від Аскольда – останнього представ-

[320]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – Т.І: До початку XI віка. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 406 – 409.

[321]Брайчевський М. Вибране: В 2 т. – К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 2009. – Т. 1. – с. 72.

[322]Там само, с. 74.

ника дому Києвичів»[323]. Звідси випливає твердження, що літописи на Русі почали складатися у «добу Аскольда», тобто у середині IX ст., коли виник так званий «літопис Аскольда». Цей літопис, на думку історика, дійшов до нас у складі Никонівського кодексу, укладеного в XVI ст. і названого на честь патріарха Никона, а не києво-печерського ігумена Никона, який взяв участь у творенні «Повісті врем'яних літ». М. Брайчевський звертає увагу на те, що у початковій частині зведення, присвяченій історії Русі до Олега, міститься низка відомостей, відсутніх у «Повісті» та в інших джерелах. І в тих відомостях йдеться про князювання Аскольда. Це – незначні за обсягом фрагменти, що в стислій формі фіксують деякі події. Розповідається в них про політичні акції, так чи інакше пов'язані з іменем Аскольда: «В лѣто 6372. Убиєн бысть от Болгаръ Осколдовъ сынъ»; «Того же лѣта воєваша Асколдъ и Диръ Полочанъ»; «В лѣто 6375. Възратишася Асколдъ и Диръ с Царяграда в мале дружине и бысть въ Києвѣ плачь велій»[324]. М. Брайчевський вважає, спираючись і на дослідження Б. Рибакова[325], що «літопис Аскольда» був перероблений, можливо, в XI ст., коли вибудовувалась літописна династія Рюриковичів, відтак постать Аскольда була або відсунута на маргінеси з історії Русі, або в багатьох місцях замовчувана на догоду «норманській теорії».

[323]Там само, с. 69.

[324]Брайчевський М. Вибране: В 2 т. – К.: Вид.-во ім. Олени Теліги, 2009. – Т. 2. – С. 681.

[325]Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. – М., 1963.

Реанімація або реконструкція «літопису Аскольда», яку провели Б. Рибаков та М. Брайчевський [326], є не тільки науковою спробою заглянути в історичну «добу Аскольда», дослідити автентичні витоки Руської держави, а й відкинути «норманську теорію», яку начебто сконструювали літописці другої половини Х – початку XII ст. для історичної легітимізації Рюриковичів, тобто в цьому випадку літописці виконували «політичне замовлення» чинної влади, сфальсифікувавши усю попередню літописну історію, не пов'язану з Рюриковичами.

Звичайно, і таке могло бути у процесі складання «Повісті врем'яних літ», але навіть це припущення, реконструкція «доби Аскольда» не вносять очевидної ясності у проблему «Аскольд – Дір», а ще більше її заплутують, бо залишається чимало суперечливих відомостей, які не дають можливості розгадати загадкові постаті «київських князів».

5.3. Олег

У свідомості східних слов'ян Олег залишився загадковою особою, історичне обличчя якої неможливо роздивитися, бо воно оповите кількома пластами епічних і міфологічних традицій. За літописом, Олег роздвоюється на персонажа історії (він нібито з роду Рюрика, нібито князь, нібито регент при малолітньому синові Рюрика – Ігореві) і на Олега Віщого. Перша іпостась – очевидно, витвір літописців, які пробували вибудувати княжу династію, виводячи її від Рюрика

[326]Повний текст , реконструйований М. Брайчевським, див.: М. Брайчевський. Літопис Аскольда. – К., 2001. – С. 7 – 43.

(тут знайшли своє відображення відгомони дружинної епіки, що виникла в середовищі Олега: завоювання ним племен, походи на греків, зокрема 907 року). Інша іпостась – це злиття міфологічних уявлень скандинавів і слов'ян. Дослідники давно вже звернули увагу на контамінацію різнорідних мотивів у відтворенні цього образу Олега (М. Костомаров, О. Шахматов, М. Халанський, М. Сухомлинов, І. Франко, М. Грушевський, А. Лященко). Зокрема, М. Сухомлинов вказав на паралель до оповідання про смерть Олега в ісландській сазі про Орвара Одда та його коня Факса (інша назва – «Сага про Одда Стрела»)[327]. Слов'янська тема яскравіше, ніж у літописі, відображена у билині «Вольга і Микула». М. Грушевський вважав, що обидва мотиви (скандинавський та східнослов'янський) використані в «Повісті» з метою «осоромити» Олега: цей «віщий» князь не зумів перехитрити сильніші від нього чинники, а у поєдинку з Микулою Селяниновичем (тобто місцевим поселенцем-землеробом) також зазнав поразки[328]. Іронія літописця щодо Олега породжена, мабуть, двома обставинами. По-перше, з християнського погляду, Олег як «віщий» належить до поганства (невипадково далі в літописі йде розлогий пасаж про «иныє козни на прелѣсть человѣкомъ не разумѣющим добраго»[329]). По-друге, літописець свідомо обігрує ім'я Олега: згідно з «По-

[327]Сухомлинов М. О преданиях в древней русской летописи / / Основа. – 1861. – Июль. – С. 58.

[328]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. 2. – С. 134.

[329]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 28 – 31.

етичною Еддою», у давній скандинавській міфології верховний жрець мав назву helgi, слов'янізована форма якої – Олег (Ольга); за смислом і фонетично до нього близьке – *волхв* (вовк). Таким чином, «Олег» і «волхв» зливалися у свідомості літописця; та й не тільки у його, бо й автор «Слова про Ігорів похід» скористався атрибутикою «віщого Олега», змальовуючи князя Всеслава, котрий «сам в ночь влъком рыскаше»[330]. Чужинецькі (і «свої») жерці з їхнім чаклуванням, звичайно, були ворожими літописцю-християнину, тому й зрозуміле його тлумачення цього образу, а заодно і неприязне ставлення до «варяга Олега».

5.4. Ігор

Ігумен Києво-Печерського монастиря Никон (помер 1088 р.) першим уводить в літописне зведення оповідь про Ігоря та Ольгу[331]. Власне, ця оповідь була фрагментом ширшого оповідання про «прикликання варягів», версію якого міг розповісти Никону новгородський боярин Вишата (обидва у 60-х роках XI ст. перебували у Тмуторокані). Никон звернувся до ідеї роду, яка могла б об'єднати синів Ярослава – Ізяслава, Всеволода і Святослава, котрі плели чвари поміж собою. Отож актуалізується варязька легенда про Рюрика, «батька роду», яка не узгоджується з легендами про Кия, Аскольда і Діра. Очевидна плутанина породжена напластуванням пізнішого матеріалу на попередній, причому робилося це, принаймні уже Никоном, свідомо, з визначеною метою. Саме через це,

[330]Слово о полку Ігоревім. – К.: Дніпро, 1982. – С. 48.

[331]Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – С. 188 – 192.

аби якось узгодити різні версії започаткування Русі, вводилася постать Ігоря, змалювання якого так само не позбавлене суперечностей, які наступні літописці (Іоанн, Нестор) намагалися згладити белетристичними елементами, черпаючи художній матеріал здебільшого з дружинної епіки та слов'янської міфології.

Алгоритм створення літописного образу Ігоря мав іноді дивну логіку та неузгодженість і не підпадає ні під хронологічні, ні під міфо-епічні принципи образотворення. Це легко простежити, звернувшись до тексту «Повісті врем'яних літ».

Під 879 роком фіксується смерть Рюрика, коли Ігор був «дуже малий». У 882 році Олег опинився з неповнолітнім княжичем під Києвом, де його «виносили» перед очі Аскольда і Діра як аргумент («а сь синъ Рюриковъ»[332]) для відібрання у тих влади в цьому граді. Наступна згадка про Ігоря – через 21 рік (903 р.): «Игорю възрастъшю, и хожаше по Олзѣ и слушаше єго; и приведоша єму жену отъ Плескова именемъ Ольгу»[333]. Виходить, «законний» князь Ігор, досягши повноліття, усе ж не був головним у державі, не очолював походи (такі, наприклад, як похід Олега «на Греків» у 907 році), не брав участі як глава держави в укладенні угод (угода з Візантією у 9І2 році). Історичний простір Русі аж до 913 року заповнений діяннями Олега, а Ігор лише приблизно у 40 літ, після смерті Олега, «поча княжити».

Загалом же, з 916 по 941 рік князювання Ігоря має дивний вигляд: всі ці роки (25 літ!) – у літописі «порожні» (всього три короткі повідомлення, і то про «цар-

[332]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 16.
[333]Там само, с. 20 – 21.

ство Греків»). Очевидно, літописці навмисне редукували історичний процес через своє ставлення до Ігоря. Замовчуючи діяння цього князя за чверть століття, вони вносять до літопису під 941 роком оповідь про невдалий похід Ігоря на Візантію, де руське військо зазнало нищівної поразки. Через три роки князь організував новий похід, але, на диво, цесар Роман без бою погодився платити Русі данину, як і за часів Олега. Все ж Ігор не втримався від того, щоб дозволити печенігам пустошити болгарську звмлю (очевидно, найманці були невдоволені миром). Таким чином, «прагнучи помститись за себе», Ігор вдовольнився тільки «паволоками і золотом» та мирною угодою, яка змістом нагадувала договір Олега з Візантією 912 року. Очевидно, літописці скористалися у цьому випадку старовинними (навіть для їхніх часів) документами чи їх письмовими переробками.

Подальша ж розповідь, яка датується в «Повісті врем'яних літ» осінню 945 року, є кульмінаційною в літописній біографії Ігоря. О цій порі він «нача мыслить на деревляны, хотя примыслити большюю дань»[334]. Чим було викликане це «замишленіє»? Обмовка літописця про «більшу данину» навряд чи відбиває економічні потреби київського князя, адже перед цим він здобув у Візантії багаті трофеї й угодою з нею розширяв сферу економічного впливу. Дослідники «Повісті» називають інші причини: конфлікт Ігоря з древлянами (О. Шахматов, М. Грушевський, А. Кузьмін), який можна розглядати в ширшому історичному контексті ворогування полян і древлян; конфлікт Ігоря з воєводою Све-

[334]Там само, с. 42.

нельдом. На думку М. Грушевського, літопис дає можливість ознайомитися лише з кількома епізодами двох епічних циклів, які відображали обидва конфлікти; «різні редактори «Повісті», очевидно, налягали то на одні, то на другі епізоди, робили зміни, доповнення, пропуски, препарували і розміщували епічний матеріал за своїми політичними і морально-дидактичними міркуваннями і в результаті подали нам дуже мізерні уривки, в дуже гіркім стані»[335].

Звідки взявся Свенельд і хто він такий достеменно – загадка. «Повість врем'яних літ» вперше згадує про нього якраз того фатального для Ігоря 945 року: «Ркоша дружина Игореви: «Отроци Свѣнделжи изоодѣлѣся суть оружьємъ и порты, а мы нази»[336]. «Отроки» – молодші дружинники, отже, Свенельд був воєводою і мав свою дружину. Вдруге він згадується, коли Ольга вирушила війною проти древлян, і Свенельд виконував свій воїнський обов'язок як воєвода. У 971 році він служить Святославу і присутній на укладенні мирної угоди між Руссю і Візантією. Саме він радить Святославу обійти при поверненні дніпровські пороги на конях, але князь не послухав мудрої поради і став здобиччю печенігів. Свенельд же, мабуть-таки, вирушив іншим шляхом, бо повернувся до Києва. Послуживши трьом князям (Ігорю, Ользі, Святославу), воєвода став потрібним і Ярополку, котрий посів київський престол після смерті Святослава. Під 975 роком літопис повістує про те, як ще один син Святослава, Олег, на

[335]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. 2. – С. 130 – 131.

[336]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 42.

ловах зумисне убив Люта-Свенельдича. «И молвяше всегда Ярополку Свѣнгельдъ: «Поиди на брата своего и приимеши власть єдинъ єго», хотя отмьстити сыну своєму»[337]. Отак підбурюваний Ярополк пішов війною на брата свого Олега, який у сутичці під міськими мурами загинув. Після цього Свенельд більше ніде не згадується. Така його літописна біографія, яка може підвести до висновку: це був вартісний воїн, талановитий воєвода, хитрий та дипломатичний, наближений до княжої верхівки. Та особливий статус Свенельда у стольному Києві дає підстави засумніватися, що він був вірнопідданим «служакою», і, мабуть, не все, що його стосувалося, київські літописці захотіли занести на сторінки «Повісті врем'яних літ». Зокрема, випав з неї один досить суттєвий епізод, який знаходимо в Новгородському першому літописі. Тут ідеться про війну Ігоря з древлянами та уличами, в результаті якої обидва племені були «примучені», але данину від них князь віддав Свенельду. З цього стає зрозумілим, чого ремствували дружинники Ігоря, підбиваючи його на похід проти древлян, а з іншого боку – Свенельд не був простим воєводою, бо перед ним запобігав сам князь. Можливо, Свенельд – нащадок когось із тих, хто прибув до Києва з «варягом» Олегом (якщо взагалі не нащадок самого Олега).

Характер розповіді про похід Ігоря на древлян та його безславну смерть свідчить про те, що вона потрапила до літопису не із києво-полянського середовища, а таки ж, очевидно, з древлянського. Цей епічний твір був досить популярним, щоб через півтори

[337]Там само, с. 62.

сотні літ потрапити на слух літописцю й осісти на пергамені хоч і динамічним, проте лаконічним, покраяним, відредагованим «як треба» оповіданням. Можемо здогадуватися, що випали якісь епізоди, деталі (зокрема про те, як саме умертвили древляни Ігоря), але залишився дух переказу: древляни покарали жадібного, ненажерливого князя, і такий-от образ Ігоря «виправити» навіть з інтересів династичних було неможливо.

Оскільки цю легенду відносимо до древлянського епосу, то спробуємо розібратися в його міфологічний структурі. Оповідь має завершену фабулу, чітко окреслені сюжетні елементи, розвиток подій носить детермінований характер, що позначається і на особливостях художнього компонування легенди. Зав'язка не проливає світла на справжню причину походу Ігоря проти древлян, але в плані епічному подає «зачіпку» для розгортання всіх інших подій: з перших речень стає зрозумілим, що цей похід має загарбницький, розбійний, злочинний, несправедливий сенс (і це – погляд древлянський). У тому, що Ігор «послухав їх», тобто своїх дружинників, захована іронія: на злочин князя підбивають його підлеглі. Підкреслюється жорстокість Ігоря та його воїнів: «И насиляше имъ, и мужи єго»[338]. На перший погляд, дивним та нелогічним видається повернення з півдороги князя, коли він «роздумав» і вирішив зібрати «більше майна», при цьому відпустивши до Києва свою дружину з награбованим і залишивши при собі «невелику дружину». Цей поворот у сюжеті має суто умовне значення – це художній

[338]Там само, с. 43.

прийом, за допомогою якого акцентується загребущість князя, котра межує з безрозсудливістю.

Подальші події, з одного боку, розкривають вчинки древлян, які мають почуття незалежності і власної гідності, тому й діють по справедливості; а з другого вказують на закони і звичаї Древлянської землі: спочатку древляни радяться зі своїм князем (щось на взірець спільної ради), і хоч приймають рішення дати відсіч злодію, проте поважають його княжий титул і спочатку посилають до нього своїх мужів для мирних переговорів. У цих епізодах древляни постають благородними і певними у своїй правоті – на противагу Ігореві, котрий «не послуша ихъ», чим і наразився на смерть. Кінцівка розповіді нагадує традиційні фінальні фрази епічних творів: «И погребенъ бысть Игорь; и єсть могила єго у Искоростиня города в Деревахъ и до сего дни»[339].

У древлянському епосі образ Ігоря набув міфологічних рис. Його міфічна іпостась зринає у вислові, що належить древлянам: «Аще ся въвадить волкъ въ овцѣ, то относить поєдиной все стадо»[340]. Вовк у слов'янському фольклорі – міфічна істота, яка представляє підземний (темний, ворожий, злий) світ. Ця автохтонна семантика образу підсилена інтегрованим у свідомість древлян уявленнями про розбійні напади helgi (вовків, вовкулаків), тобто варязьких чи хозарських розбійників, одним з яких був Олег, що першим з київських володарів «примучив» древлян. Отож вовк в уявленні древлян – хижак, загарбник, зла істота, ворог-чужинець, якого необхідно знищити.

[339]Там само, с. 43.
[340]Там само, с. 43.

Древляни не були войовничим племенем, що підтверджується археологічними дослідженнями: могильники зі зброєю зустрічаються досить рідко, а сама зброя примітивна[341]. Літопис не вказує, що між древлянами та Ігоревим загоном відбулася битва: «И шедше из города Искоростѣня противу древляне, и убиша Игоря и дружину єго»[342]. Це було *ритуальне вбивство.* Літописець-християнин, мабуть, навмисне опустив фрагмент із древлянського епосу, який розповідає про подробиці цього ритуалу, зате візантійський історик Лев Диякон згадує його у своїй «Історії»: древляни нагнули вершечки двох дерев, до кожного з яких прив'язали по нозі Ігоря і відпустили[343]. Семантика цього ритуального вбивства могла бути двоякою: а) вища міра покарання за тяжкий злочин – роздерти зловмисника надвоє; б) як жертва богові (С. Токарєв вказує, що в деяких племен умертвління ворога в бою чи в полоні осмислювалося як жертва богові[344]). Перше припущення збігається з давніми міфологічними уявленнями про Смерть з косою (коса, як атрибут Смерті, призначена для членування жертви). На жаль, чужоземний історик не вказав, до яких саме дерев прив'язали Ігоря. Зважаючи на традиційну поліську флору, можемо назвати вільху чи березу – дерева високі та гнучкі. У древлян ці дерева належали до священних (і нині на Зеле-

[341]Антонович В. Раскопки в земле древлян // Чтения в Обществе Нестора-летописца. – 1893. – Кн. 3. С. 2 – 3; Кн. 5. – С. 2 – 5.

[342]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 43.

[343]«История» Льва Диякона Калейского и другие сочинения византийских писателей. – СПб., 1820. – С. 53.

[344]Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Наука, 1990. – С. 595.

це свято поліщуки прикрашають ними свої оселі). Отож покарання ворога за допомогою обожнюваних дерев (по суті, доручення ритуального вбивства священним деревам) постає як жертвоприношення Велесу, що покровительствував зеленій рослинності. (За аналогією можна згадати ритуальне умертвління хтонної істоти – жаби, котру під час посухи роздирали надвоє, аби накликати дощ на зелену рослинність. Окрім того, народна приказка – «роздерти, як жабу» – виражає особливий гнів, роздратування). Міфологічне глумачення Ігоря як вовка (хтонної істоти), гнів і роздратування древлян з приводу нахабства і розбою київського князя – це те смислове та емоційне тло, на якому розгортаються події під Коростенем.

Фраза з літопису «И погребен бысть Игорь»[345] свідчить про те, що древляни, всупереч неприхильності до них літописної традиції, мали і на ті часи розвинутий етичний кодекс: незважаючи на вороже ставлення до Ігоря, вони поховали його за княжим звичаєм. Древляни лише віддали Ігоря землі, а звичай довершила вже Ольга, коли прибула до Коростеня і повеліла насипати могилу велику. Княгиня виконала «закон Одіна» – міфічного бога норманів. У «Сазі про Інглінгів» Сноррі (розділ VIII) його викладено так: «Для знатних осіб треба насипати кургани в пам'ять про них»[346].

5.5. Ольга

Літературний образ княгині Ольги досить добре опрацьований. Започаткований «Повістю врем'яних

[345] Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 43.

[346] Пріцак О. Походження Русі. – Т. 1. – К.: Обереги, 1997. – С. 348.

літ», він поступово перетворився у міф, оповитий художніми домислами та сакральним ореолом. «Біографічний час» Ольги дуже швидко злився з агіографічним, і вже в XII ст. виникає проложне житіє, яке вславляє княгиню як святу. У XVI ст. з'являється її поширене житіє, вміщене у Степенній книзі; Дмитро Туптало у «Книзі житій святих» на початку XVIII ст. доводить агіографічний нарис про Ольгу до досконалості. А ще ж були коротші чи ширші згадки про Ольгу у «Слові про Закон та Благодать» митрополита Іларіона, «Хроніці із літописців стародавніх» Ф. Софоновича, в «Літописці» Л. Боболинського. Ім'я Ольги зринає і в західноєвропейських джерелах X–XII ст.: у книзі Костянтина Багрянородного «Про церемонії візантійського двору», у хроніках, які розповідають про подорож княгині до Царгорода, до німецького імператора Оттона І. «Сага про Олафа Трюнгвассона» (X ст.) розповідає, як її герой потрапив до країни Гардаріки (тобто Русі), де його виховував конунг Вальдемар та його дружина (неточність) Аллогія (видозмінене ім'я Ольги).

Про особу Ольги було і досі є чимало суперечок у науковій літературі. Ось характерні судження про неї: «Фігура суворої героїні, нелюдської, підступної месниці за свого чоловіка, притемнена потім в книжній традиції образом «начальниці руських синів» в християнстві, релігії любови й пробачення, що так мало відповідає легендарному характерові» (М. Грушевський)[347]. «Вся Ольжина історія наскрізь літературна від початку до подальшого протягу (...) Факти одягалися в легендарне тіло і прикрасилися всілякими деталями, що

[347]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. К.: Наукова думка, 1991. – Т. 1: До початку XI віка. – С. 449.

нову відводять нас у часи, коли співний епос був єдиним носієм історичної традиції, історичного знання» (Вал. Шевчук)[348]. «Усі джерела, присвячені Ользі, наводячи цілком вірогідні історичні відомості, водночас рясніють фантастичними, подекуди анекдотичними вигадками» (В. Горський)[349].

Отож дослідники сходяться на тому, що образ Ольги контамінований з історичних, епічних, міфологічних (язичницьких та біблійних) елементів й остаточно вибудуваний за схемою християнського житія, яке, з одного боку, вставлене в державно-церковне буття Русі, а з другого – акумулює в собі морально-етичний ідеал «мудрої правительки та справжньої християнки». У цій схемі ясно бачиться взірець, запозичений з візантійської агіографії: житіє Костянтина та його матері Єлени. Пара – Володимир та Ольга (у хрещенні – Єлена) – має ту саму агіографічну семантику та ідеологічне призначення.

У низці писемних пам'яток, які творили позитивний епічний міф про Ольгу, найслабшою ланкою виявилася «Повість минулих літ». І зрозуміло, чому: літописці намагалися звести воєдино відомий їм з різних джерел історичний матеріал (а він був досить різнорідний і щодо змісту, і щодо інтерпретації), а де не вистачало з'єднувальних елементів, їх доводилося вигадувати, що породжувало певну неузгодженість, часом – алогізм, суперечність, очевидні натяжки. Словом, літописний матеріал видався сирим, недостатньо опрацьованим, але саме в ньому і можемо відшука-

[348]Шевчук Валерій. Мисленне дерево. – К.: Рад. письменник, 1989. – С. 229 – 230.

[349]Горський В. Святі Київської Русі. – К.: Абрис, 1994. – С. 27.

ти, розгадати як історичні, так і міфо-епічні архетипи, з яких згодом постав образ «рівноапостольної Ольги». Звернімося до найбільш яскравого фрагменту літопису, який під 945–946 рр. розповідає про помсту княгині Ольги древлянам.

Перша помста. Убивши Ігоря, древляни вирішили одружити свого князя Мала з Ольгою, та ще й малолітнього Святослава виховати по-древлянськи («и створимъ єму якоже хощемъ»). З цією метою вирядили «лучьшии мужи свои числомъ 20», які при зустрічі у Києві з Ольгою пояснили, за що вбили її чоловіка («бо мужь твой яко волкъ въсхыщая и грабя») і запропонували вийти заміж за їхнього князя Мала. «Люба ми єсть рѣчь ваша», – відповіла Ольга і пообіцяла другого дня пошанувати послів, відрядивши їх на ніч назад до своїх човнів. Назавтра з'явилися кияни і принесли згоду Ольги вийти заміж за Мала, а древляни захотіли, щоб ті несли їх величаво до терема княгині у човні. Принісши у двір, послів укинули разом з човном у заздалегідь викопану яму, заглянувши до якої Ольга зіронізувала: «Добьра ли вы честь?». «И повелѣ вона засыпати я живы, и посыпаша я»[350].

Така фабула цієї події. «Цель рассказа, – зауважував М.Костомаров, – показать глупость и несмышленность древлян, так как они не могли предвидеть своей беды»[351]. З цього зрозуміло, що оповідання не належить до древлянського епосу, а вигадане в оточенні Ольги. Художня свідомість того оточення увібрала міфи

350Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 43 – 45.

351Костомаров Н.И. Черты народной южнорусской истории // Исторические произведения. Автобиография. – К.: КГУ, 1989. – С. 13.

північних та східних кочовиків, тому й поетика оповідання суттєво відрізняється від слов'янської творчості.

Посольство «ліпших мужів» древлянських до Ольги в Київ іноді називають сватанням, а їх, відповідно, сватами. Насправді, ні кількість цих мужів, ні їхній діалог з Ольгою нічим не нагадують східнослов'янський обряд сватання – навіть якщо зважити на те, що сватають удову. Очевидно, автори цього оповідання не мали поняття про весільні традиції древлян, як і про поховальний обряд у цьому краї. Через хитрощі княгині «сватання» поступово перейшло у похорони. Історики й етнографи одностайно відзначають, що у східних слов'ян був звичай хоронити у човні, посилаючись при цьому на розповідь арабського мандрівника Ібн-Фадлана. Але, по-перше, цей араб побував у 20-х роках X ст. у волзьких булгар і описав, напевно, хозарський звичай, а по-друге, знатного небіжчика в човні спалювали разом з умертвленою жрецем дівчиною. У Києві ж древлян вкинули з човном у викопану яму і засипали, тобто «погребли» – за варязьким звичаєм (для морських кочовиків човен – оселя при житті). У тому, що сталося на київській горі, немає нічого язичницького і християнського, а вся розповідь пронизана поетикою жахливого, породженою мотивом помсти. Ця поетика (у межах наведеного оповідання) має смислову домінанту – засипання живцем у землю, – якій підпорядковані словесне крутійство (від «люба мені є річ ваша» до «чи добра вам честь?», підступництво, причаєна насмішка. У структурі жахливого – і перша загадка Ольги, яку вона загадує послам: «Азъ утро пошлю по вы, вы же речете: не ѣдемъ ни на конехъ, ни пеши идемъ, но понесете ны в лодьи». Княгиня вкла-

дає прихований смисл у сказане: ні їхати на конях, ні пішки йти – значить бути мертвим, а мертвих несуть до ями (прообраз поховальної процесії, коли труну з покійником несуть на кладовище). Древляни загадки не відгадали, що дає оповідачеві привід додатково познущатися з них: «И понесоша я въ лодьи. Они же сидяху в перегрѣбѣхъ и въ великихъ сустогахъ гордящеся». Коли їх вкинули у яму, враз розкрився перед ними весь жах Ольжиної загадки, і перед смертю вони одержали можливість заглянути в очі помсти – це були очі княгині. Віддавання живих землі – кара, реалізація помсти, на відміну від архаїчних звичаїв слов'ян, в уявленні яких поховання в землю асоціювалося з ідеєю родючості, а вислів «І земля не прийме» свідчив, що вони не пов'язували покарання із хтонними мотивами.

Літописець-християнин прийняв «Ольжин епос», бо не бачив у діях княгині гріха, адже вона помстилася за чоловіка древлянам-поганинам, котрих і вважала грішниками. Він, мабуть, керувався при цьому молитвою Давида: «Нехай же впаде на них смерть, нехай зійдуть вони до пекла живими, – бо лукавство у їхнім мешканні, у їхній середині!» (Книга псалмів, 55:16).

Друга помста. На цей раз Ольга шле своїх послів до древлян, запрошуючи до Києва «знатних мужів», бо, мовляв, кияни не відпустять її заміж за їхнього князя. «Деревляномъ же пришедъшимъ, повелѣ Олга мывницю створити, ркущи сице: «измывшеся придета къ мнѣ». Они же пережьгоша мывницю, и влѣзоша Древляне, и начаша мытися; и запроша мывницю о нихъ, и повелѣ зажечи я отъ двѣрий, и ту изгорѣша вси»[352].

[352]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 45.

«Складач епічного твору про Ольгу вжив цей варязький мотив для «усугублення вини княгині»[353], – вважає Вал. Шевчук, маючи на увазі запозичений з ісландських саг сюжет про розправу вдови конунга Ейріка Сигрід, котра спалила женихів у будинку, де вони бенкетували. Але не бачимо, щоб це оповідання звинувачувало Ольгу. Друга помста княгині доповнює першу за художнім принципом ретардації, коли акцентується головний мотив (помста) і з'являються додаткові варіації. «Усугубляється» не вина Ольги, а поетика жахливого, типологічно притаманна скандинавському епосу. Як і в першому оповіданні, збережена схема реалізації помсти: демагогія – загадка – смерть. Кожен з компонентів цієї схеми є образним знаком, який необхідно декодувати, а ключ до коду – у міфологічних уявленнях Ольжиного оточення.

Якщо в попередньому оповіданні домінуючим образом, у якому зосереджена ідея помсти-кари, є *земля*, то в другому – *вода і вогонь*. У східних слов'ян, у яких існував культ Сонця (Вогню) та Води, обидві енергетичні субстанції уявлялися як очисні сили, що сприяли уздоровленню людини, звільненню її від злих впливів. У міфологічній поетиці скандинавів вода і вогонь – засіб покарання, інструмент помсти. Запропонувавши древлянським послам відвідати мивницю, Ольга загадала їм другу загадку, у якій було аж два натяки на смерть. Перший натяк приховано у символіці води – в її скандинавській семантиці: образ «мертвої води» сформувався у свідомості морян, оскільки морська вода – непридатна для вживання; окрім того,

[353]Шевчук Валерій. Мисленне дерево. – К.: Молодь, 1989. – С. 233.

саме в морській безодні господарює чудовисько Йормунганд – змій, котрий умертвлює отрутою, яку вибригує із пащі, або затягує навічно у морські води. Зрештою, вода, яка у міфології багатьох народів символізує начало всіх начал, у скандинавській – знаменує фінал. Цікаву трансформацію образу морського чудовиська, яке уособлює «мертві води», знаходимо в билині Новгородського циклу «Садко»: Морський цар перетворює гусляра у багатого купця, але потім вимагає данини, забирає і самого Садка, котрий завдяки Святому Миколаю (Можайському) зумів вирватися з «мертвої води».

Другий натяк на розправу з древлянами містить у собі символіка вогню. У германо-скандинавській міфології бог грому та бурі, один з роду асів – Тор (син Одіна і Йорд) має символічний атрибут – блискавицю (камінь горючий), яким карає «чужих», захищаючи «своїх» (те саме, між іншим, робить і княгиня Ольга). Древляни не мали уявлення про вогонь як караючу силу, навряд чи на ту пору вони вірували у Перуна, бо це божество чужинське, перейняте із тієї ж таки германо-скандинавської міфології (Перун – грізний бог, воїнський бог, озброєний списом-блискавицею; недаремно він був головним у встановленому Володимиром на київській Горі пантеоні). Сварог (бог небесного світла), сварожичі – земні вогні, Чур і Пек (покровителі домашнього вогнища) – ось у що вірували древляни, тому не було в них страху перед цими божествами, бо вони – *життєдайні*. Ольга ж натякала на інше. Древляни не були «дурнями» – вони мислили про світ іншими, ніж Ольга, категоріями, тому й поплатилися життям.

Третя помста. Її умовно можна назвати – «кривава тризна». Ольга звідомляє древлян про те, що має намір іти на їхню землю – «да поплачюся надъ гробомъ єго, и створю трызну мужю моєму». У цій частині оповідання має значення кожен сюжетний елемент та порядок їх розміщення. Крім того, що княгиня доводить до древлян свій намір, вона ще й велить їм зготувати «медів много» (поминального напою). Прийшовши до місця, де вбили Ігоря, оплакує його, далі її люди насипають «могилу велику», а тоді «звеліла тризну чинити». Ритуал мав такий вигляд: «Сѣдоша Деревлянъ пити, и повелѣ Олга отрокомъ своимъ служити передъ ними». Тут в оповідь вставлено запитання древлян до княгині про долю їхніх послів, на що та в черговий раз збрехала, ніби вони йдуть за нею «з дружиною мужа». Древляни упились, Ольга наказала своїм отрокам «пити за них», а сама відійшла з того місця, де відбувалась тризна. Після цього «отроки» посікли на смерть древлян, Ольга ж повернулася до Києва[354].

Оповідь відтворює заключний етап поховального обряду, який має назву – тризна. Проте така тризна, якою вона зображена у «Повісті врем'яних літ», не має нічого спільного зі звичаями місцевих етносів. Отже, Ольга вдалась до варязьких традицій, які були їй рідними, оскільки за своїм походженням вона – з тих морських кочовиків, що й Олег, котрий узурпував владу у Києві 882 року. Ритуал прощання з покійником не обмежився оплакуванням та насипанням кургану. Подальші події – це принесення жертви, де роль жриці

[354]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 46.

виконує сама Ольга, а підручні у неї – «отроки». Древляни і на цей раз виявили довірливість (точніше – повагу до чужих звичаїв), і знову не розгадали загадку княгині, бо не були обізнані з художньою мовою чужинської міфології. А перший натяк на трагічний фінал Ольга зробила тоді, коли через послів передала древлянам, аби ті «свезоша меды много». Це була підготовка не до тризни-поминок, а до ритуальної смерті. Пригадаємо собі деякі колізії із міфів про скандинавського бога Одіна. Він вважався покровителем жертвоприношень, а також розпорядником ритуальної смерті. Одін сам себе приносить у жертву, коли, пронизаний власним списом, дев'ять днів висить на світовому дереві, після чого втамовує спрагу *священним медом* із рук діда (так розповідає «Старша Едда»)[355].

Мед як хмільний напій здавна використовувався у східних слов'ян, що підтверджується численними прикладами із фольклору, зокрема із весільно-обрядового. У ритуальному пошануванні померлих мед міг використовуватися як *треба* (пожертва). Як свідчать археологічні дані, у похованнях давніх язичників, зосібна древлян, зустрічається глиняний посуд, який, мабуть, містив у собі ритуальну їжу і напій; виявлено і рештки дерев'яних барилець та чаш зі срібною оковкою[356]. Якщо древляни і використовували медвяний напій на поминках, то як ритуальне питво, *яке самі не вживали*, оскільки воно призначалося для *мертвих*, котрі перейшли жити

[355]Мелетинский Е. Один // Мифы народов мира: В 2 т. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 241 – 243.

[356]Див.: Антонович В. Раскопки в земле древлян // Чтения в Обществе Нестора-летописца. – 1893. – Кн. 3. – С. 2 – 3; Кн. 5. – С. 2 – 5; Боровский Я. Мифологический мир древних киевлян. – К.: Наукова думка, 1982.

в «інший світ» (вживання алкоголю в сучасному поминальному обряді запозичене, мабуть-таки від північних чужинців, у яких був звичай веселитися з приводу переходу їх родича до кращого світу). У сенсі міфологічних язичницьких уявлень мед – образ *живильної* рідини, семантично споріднений із образом крові. В опозиційній парі «життя – смерть» мед належить до першого елементу («жива вода»), тому вживання його символізує життя, відгородження від смерті. Для варягів мед, можна припустити, був засобом умертвіння («впитись до смерті») або ілюзорного, фантасмагоричного перенесення в інший світ (хмільні галюцинації). Такий приклад знаходимо в описі арабським мандрівником Ібн-Фадланом похорону руса-купця у волзьких булгар: разом з небіжчиком мала бути похована одна з дівчат, котрій перед умертвінням кілька разів давали хмільний напій – своєрідна ініціація переходу у світ мертвих. Саме така семантика тризни, влаштованої Ольгою для древлян, які сприйняли її вимогу звезти меди як підготовку до весілля княгині та свого князя (про долю «сватів» вони не відали нічого, адже запитували: «Кдѣ суть друзѣ наши, ихъже послахомъ по тя?», та Ольга не сказала правди).

Ольжині «отроки» прислужують древлянам – наливають мед, що в системі ритуалу позначає спрямованість дії на приречених (в описі Ібн-Фадлана, це роблять обрані чоловіки, жриця – «стара почвара»). Після того, як «упились древляни», Ольга звеліла «отрокам своїм пити за них». До того «отроки» мали бути тверезими (Ольга взагалі, здається, не бере участі у тризні, а тільки віддає розпорядження), а коли древляни були «готові» до ритуальної смерті, слуги княгині і

самі з її дозволу скуштували меду, але не за упокій Ігоря, а за упокій древлян («за них»). Вони і вчинили масове вбивство: літописець називає «п'ять тисяч» древлян. Образ масового вбивства у художній структурі оповідання перебуває в полі поетики жахливого: з кожною помстою Ольги кількість вбитих помітно зростає.

В усіх трьох помстах київська княгиня постає жорстокою, хитрою, підступною особою – не дружиною, котра втратила чоловіка, не жінкою, що тяжко переживає втрату (за літописом, у шлюбі вона була 42 роки!), а мстивою валькірією, міфологічною істотою, яка не може насититися щораз жорстокішими розправами з древлянами. У них вона бачить не людей, котрі покарали Ігоря за розбій на їх власній землі, а своїх ворогів, яким необхідно довести, всупереч їхнім родовим і племінним уявленням, що таке влада. І коли цикл міфологічної помсти був завершений (покарання землею, водою, вогнем, медом-кров'ю), надійшла черга мстити зброєю.

Четверта помста. Похід проти древлян Ольга розпочала навесні 946 року. Здавалося б, нарешті зі сторінок літопису постане діва-воїн, адже перед цим вона була зображена розлюченою вовчицею, яка, проте, не втрачала розуму у своїй мстивій пристрасті. Та сподівання побачити військовий талант не справджуються. Військо очолюють варяги Свенельд та Асмуд, а Ольга, коли її дружинники обложили Коростень, знову, як і раніше, вдається до хитрощів, причому не військових: пропонує древлянам відбутися даниною – по три горобці і по три голуби від кожної оселі – і винахідливо, за допомогою пташок, спалює місто.

Оповідка про четверту помсту складається з декількох епізодів: а) битва Ольжиного війська з древля-

нами, яка завершилася поразкою останніх; б) облога Коростеня; в) переговори Ольги з коростенцями; г) спалення міста; д) наслідки походу (тяжка данина, «устави й уроки»). Розповідь зіткана з історичної інформації, епічних фрагментів і міфологічних образів – і все це не відноситься до древлянської традиції, а створене у княжому середовищі, згодом опрацьоване княжими літописцями. Битва Ольги з древлянами й осада Коростеня могли бути зафіксовані у дружинній епіці, звідки і потрапили на сторінки літопису. Хитрощі Ольги, завдяки яким вона взяла Коростень (власне, зруйнувала місто), – це вигадка, що з'явилася внаслідок переробки відомих літописцям джерел. Це – «мотив дуже старий і розширений, почавши від Самсона, що попалив подібним способом поля филистимлян, і до переказу, що татари здобули Київ «голубами»[357], – писав М.Грушевський. Паралелі до цього мотиву є в східному фольклорі, в повістях про Олександра Македонського, у сагах про конунга Гаральда, і навіть міф про троянського коня типологічно нагадує легенду про здобуття Коростеня. Широко відомий у світах традиційний мотив знадобився і літописцю, аби підкреслити «мудрість» княгині, яка у свідомості давньокиївських книжників уже мала ореол святості, тому і обдурювання послів, підступність, демагогія не розцінювалися у «Повісті врем'яних літ» як гріховні вчинки.

Отже, функціональне призначення цього художнього вимислу зрозуміле; складніше – з його міфологічною природою, тим більше, що зазначена міфологема властива художній свідомості різних часів і народів,

[357]Грушевський М. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. – Т. 1. К.: Наукова думка, 1991. – с. 449.

відтак має свої варіації. В основі мотиву – архетип руйнівного вогню, що постає як над-сила, всюдисуща і всепроникна енергія, як антипод творчого, очисного вогню і світла. Це – вогонь пекельний, тому його носіями є здебільшого хтонічні істоти (у Самсона – лисиці із запаленими хвостами; у східних переказах – собаки, обмащені нафтою і запалені). В інших легендах носіями пекельного вогню є птиці (за образною аналогією, вогонь – птиця, звідки – «червоний півень»): так Олександр Македонський спалює дерев'яне місто, так чинить зять Ярослава Мудрого Гаральд у Сицилії, так здобули татари Київ.

Очевидно, Ольга (чи літописці) була обізнана з подібними легендами, з яких і виснувала свою четверту загадку древлянам: «Но мала у вась прошю: дайте ми оть двора по три голуби и по три воробьи». І смисл цього епізоду в оповіданні не в тому, щоб поіронізувати з «наївних» древлян, а в черговому неспівпаданні образної мови княгині та уявлень древлян. На цьому будується художній та ідейний ефект, означений літописом ще в недатованій частині, де подавалася характеристика «диких» древлян.

Вогонь, який дивовижним чином проник в обложений Ольжиним військом Коростень, у цьому оповіданні є домінуючим образом у поетиці жахливого: «И не бѣ двора, идеже не горяше, и не бѣ льзѣ гасити, вси бо дворѣ възгорѣшася. И побѣгоша людьє из города»[358]. До древлян застосовано мисливський прийом – викурювання звіра з його сховку чи лігва (будучи валькірією, княгиня розумілася на полюванні

[358]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 48.

за здобиччю). А коростенці, серед яких, звичайно ж, більшість становила мирне населення, що сховалося в укріпленні від київської дружини, розбіглись, охоплені жахом сподіяного жорстокою княгинею, тому взяти їх можна було голими руками. Та Ольга мала здійснити покарання зброєю – «побила людей», котрі вже не здатні були чинити опору, частину «преда мужемъ своимъ, а прокъ остави ихъ платити дань». Так довершено було помсту – ще масовішими вбивствами, ніж під час «кривавої тризни».

Археологічна наука мовчить щодо літописної катастрофи Коростеня у середині X ст. (Я. Яроцький, В. Антонович)[359], не проливають на це світло й недавні розкопки. Навпаки, останні підтверджують, що «життя в місті продовжувалось протягом всього давньоруського періоду, аж до середини XIII ст.»[360]. Те, що назва «Іскоростень» після 946 року зникає зі сторінок літопису, ще не означає його загибелі, адже місто могло не згадуватися із суто політичних мотивів. Інакше кажучи, вигадкою видаються не тільки хитрощі Ольги з горобцями та голубами, а й з пожежею Коростеня. Проте в художньому плані ця історія домальовувала портрет Ольги-завойовниці, котра, за задумом княжих літописців та творців слав, мала постати на історичному тлі не тільки як вірна жона, мстива вдова і мудра княгиня, а й як воїн, збирачка земель довкола Києва.

[359]Яроцкий Я.В. Краткий отчет о раскопках курганов Речицкого могильника // Труды Общества исследователей Волыни. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 92 – 117; Антонович В. Раскопки в земле древлян // Чтения в Обществе Нестора-летописца. – 1893. – Кн. 3. – С. 2 – 3; Кн. 5. – С. 2 – 5;

[360]Звіздецький Б., Польгуй В. Стародавній Іскоростень за матеріалами розвідки 1994 року // матеріали наук. конф. до 13-річчя Житомирського краєзнавчого музею. – Житомир, 1995. – с. 115.

5.6. Святослав

Про народження князя сповіщено у «Повісті врем'яних літ» під 942 роком: «В се же лѣто родися Святославъ у Игоря»[361]. Тривалий час формування літопису різними авторами призвів до очевидного «промаху» – батькам Святослава на ту пору було: Ользі – близько 60, а Ігореві – близько 70 років; син у них з'явився на 39 році (!) шлюбу. Таку неув'язку в тексті дослідники пояснювали помилкою при переписуванні, коли події, розповідь про які запозичена з «Хроніки» Амартола, з 927 року втрапила до 942-го. Якщо прийняти таку поправку, то далі з'являється ще одна неув'язка: під час битви з древлянами 946 року «суну копьємъ Святославъ на деревляны, и копьє летѣ въсквози уши коневи, и удари в ногы коневи: бѣ бо вѣльми дѣтескъ»[362]. Ця розповідь узгоджується з 942 роком, але не з 927-им, бо тоді Святославу мало б бути 19 літ. Щоправда, далі літописці, говорячи про княжича, тримаються 942 року: Ольга спробувала навернути 13-річного сина до християнства, яке сама вже прийняла, але марно, бо син по-дорослому відмовився («Како азъ хощю инъ законъ одинъ приняти? А дружина моя сему смѣятись начнуть», тож мати молилась, «кормячи сына своєго до мужеьства єго и до възъраста єго»[363]. Зафіксувавши вісім «порожніх» років, літопис розпочинає «літо 964-е» фразою: «Князю Святославу възрастьшю и възмужавшю...» (виходить, було йому вже 22 роки). Та от наступні оповіді сповнені дивних неузгоджень. Коли

[361]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 34.
[362]Там само, с. 46.
[363]Там само, с. 52.

Святославу мало б бути 26 років (968 рік), він уже батько трьох дітей – Ярополка, Олега, Володимира, які з бабою Ольгою «заперлися» в Києві під час нападу печенігів. Звичайно, у 26 років можна мати і більше дітей, але ж не таких дорослих, щоб через два роки посадити Ярополка в Києві, Олега в Овручі, а Володимира у Новгороді.

Можна було б і далі з'ясовувати літописні неув'язки, аргументовано «виправляти» їх, реконструюючи біографію князя, як це і робили дослідники від О. Шахматова до Б. Рибакова. Та думається, що ті суперечності у літописі виникли від спроб узгодити різночасові і різнотлумачні епічні версії з метою створення династичної концепції у висвітленні історичних початків Русі («хто в ней почалъ пѣрвѣе княжити»). А оскільки історичних підстав (і писемних джерел) для цього не вистачало, то літописці вдавалися до «художнього домислу».

Результатом такого «домислу» і є образ Святослава. Є підстави стверджувати, що він не був сином ні Ольги, ні Ігоря, отож випадає з династичного ланцюга Рюриковичів, сконструйованого літописцями. На відміну від попередніх князів, він і ім'я мав не скандинавське чи хозарське, а слов'янське, місцеве. Слов'янин за походженням (найвірогідніше – полянин), Святослав став дружинником – мабуть, у Свенельда. Пройнявшись психодогією ільвінгів, добре засвоївши варязьку військову науку, досягши необхідної вправності й агресивності, він ще в молоді літа виділявся серед дружинників і міг посперечатися за боярство зі Свенельдом чи Асмудом. Але ті не забували, що він слов'янин, не варязької крові. У поході Ольги на древлян

Святослав міг брати участь, але як рядовий воїн, а не малолітній князь. Не дивно, що Ольга до самої смерті, за версією «Повісті минулих літ», не віддавала Святославу владу у Києві, та й по її смерті місто йому не дісталося, а перейшло до Ярополка, а потім до Володимира. Схоже на те, що під час війни з древлянами Святослав відзначився і чимось сподобався суворій київській княгині, котра зробила його своїм фаворитом. Так з'явився «новий руський», тобто мілітаризований слов'янин, що бачив смисл свого життя у походах та битвах. Ольга використовувала його виключно як інструмент у «збиранні земель». Сама сидячи в Києві, вона кидала Святослава в усі кінці народжуваної імперії: протягом 964–967 рр. він воює з хозарами, вятичами, касогами, накладаючи на них данину, а тоді вирушає в протилежному напрямку – перемагає болгар, бере городи по Дунаю й осідає в Переяславці, «ємля дань на Грѣцѣхъ»[364].

Відчувши свою силу, Святослав подумав і про владу або ж про власну державу зі столицею в Переяславці: «Рече Святославъ къ матери своєй и къ бояромъ своимъ: «Не любо ми єсть в Києвѣ жити, хощю жити в Переяславци в Дунаи, яко то єсть среда земли моєй»[365]. Та Ольга нагадала про себе, мабуть, розгнівалася. Легенда про осаду Києва печенігами та про дотепного боярина Претича згодилася літописцям для зведення кінців у стосунках Ольги та Святослава. Послані до нього гінці сповістили про нову загрозу, що й спонукало його нібито повернутися до Києва. Схоже, Ольга вмовляла Святослава й далі виконувати придума-

[264]Там само, с. 61.
[365]Там само, с. 55.

ну нею роль (у літописі це прикривається умовляннями прийняти християнство, посиланням княгині на свою хворобу і старість), та марно. І навіть коли Ольга померла, він у Києві не зміг залишитися: очевидно, коли Святослав гасав з військом по величезних просторах від Оки та Волги до Дунаю, у стольнім Києві згуртувалася нова політична і військова партія, яка прагнула влади – і це була партія «нових руських», тріумвірат Ярополка, Олега та Володимира, котрі не допустили до влади партію варяга Свенельда і діждалися смерті Ольги, щоб у 970 році поділити владу на трьох: Ярополк – у Києві, Олег – в Овручі, Володимир – у Новгороді (це були люди слов'янського кореня, але чужа ідеологія зі сходу та півночі зробила з них владолюбних і кровожерних helgi, котрі заради влади перегризлися поміж собою, і переміг Володимир, якому й дістався київський престол). Ці «нові руські» не були зацікавленими у присутності в Києві такого ж, як і вони, претендента на владу – Святослава, Той, правда, подався на Дунай до Переяславця, який уже встигли за відсутності господаря захопити болгари. Святослав відвоював його, кажучи: «Се городъ мой!»[366] і вирушив війною на Константинополь. Та все ж князь Ярополк не був певний, що Святослав не повернеться до Києва, тому, можна припустити, підмовив боярина Свенельда усунути його. Свенельд же служив Святославу (за літописом, він служив раніше й Ігорю, й Ользі), але й на старості його не покидала думка нарешті добути влади. Тому після невдалого походу Святослава на Візантію боярин реалізував намову Яро-

[366]Там само, с. 57.

полка: залишив князя напризволяще «з малою дружиною», через що той став легкою здобиччю для печенігів коло дніпровських порогів. Зрадивши Святослава, Свенельд прийшов у Київ до Ярополка, де через кілька років прагнув захопити тут владу, підбивши на двобій Ярополка й Олега.

Літописна біографія Святослава зіткана лише з військових епізодів, починаючи від зображення ритуального початку битви під Коростенем, коли малолітній князь кинув спис у бік древлян, і закінчуючи смертельною сутичкою з печенігами біля порогів Дніпра. А це свідчить про те, що літописці скористалися при цьому дружинним епосом, славами на честь Святослава, фрагменти з яких зринають на сторінках «Повісті врем'яних літ». В дусі того епосу подана його характеристика: «Бѣ бо самъ хоробръ и легокъ, ходя акы пардусъ, воины многы творяще. Возъ бо по себѣ не возяше, ни котла, ни мясъ варя, по тонку изрѣзавъ конину, или звѣрину, или говядину, на углехъ испекъ, ядяше; ни шатра имяше, но подъкладъ постилаше, а сѣдло въ головахъ»[367]. Суворий військовий побут князя, його запеклість і войовничість поєднуються зі шляхетністю: «И посылаше къ странамъ глаголя: «Хочю на вы ити»[368], тобто ніколи не діяв підступно, хитро, а прагнув чесного бою. Тим він і симпатичний авторам літопису, які з розумінням ставляться і до його небажання прийняти християнство, хоч і застерігають словами зі Святого Письма: «Якщо хто отця чи матері не слухає, – смертю хай умре» (Вихід, 2І : 17). Літопис ніби програмує смерть Святослава, подальша доля

[367]Там само, с. 52 – 53.
[368]Там само, с. 53.

якого зумовлена не історично, а фатально. В системі поляноцентризму Святославу відведена двоїста роль: це «свій» князь, але діяння його приречені, бо він не християнин (на відміну від чужинки Ольги, якій літопис усе прощає тільки тому, що вона охрестилася). Оповідь про смерть Святослава доточена до його біографії, очевидно, з київських джерел, опозиційних до цієї особи. То була ритуальна смерть, вчинена печенігами за їхніми ж звичаями: «И убиша Святослава, и взяша голову єго, и во лбѣ єго здѣлаша чашю, оковавше лобъ єго золотомъ, и пьяху в немъ»[369]. Власне, «Повість врем'яних літ» публікує ганебну смерть Святослава, що, з одного боку, не узгоджується з дружинним епосом, а з другого – відповідає настроям, які осуджували язичництво, противлення християнству.

5.7. Володимир

Вперше ім'я Володимира, сина Святослава, внука Ольги, зринає під 968 роком, де повідомляється про те, що вперше на Руську землю прийшли печеніги та обложили Київ; у цей час Святослав із військовою дружиною перебував у Переяславці, «и затворися Ольга съ внукы своими, Ярополкомъ и Олгомъ и Володимеромъ, в городѣ Києвѣ»[370]. А вже через два роки після цього Святослав «посади Ярополка в Кыєвѣ, а Олга в Деревахъ», а Володимира віддав для Новгорода, коли «приидоша людиє новъгородьстии, просяще князя себѣ». Тут же повідомляється, що «Володимиръ бо бѣ отъ Малуши, милостьницѣ Ольжины; сестра

[369]Там само, с. 62.
[370]Там само, с. 53.

же бѣ Добрыня, отець же има Малько Любчанинъ, и бѣ Добрыня оуй Володимиру[371]».

Після того, як Ярополк знищив Олега в Овручі, Володимир стає ключовою постаттю у боротьбі за київський престол. Правда, спочатку він злякався протистояння з Ярополком і «бѣжа за море», що дозволило київському князю посадити у Новгороді свого посадника. Але згодом Володимир, залучивши варягів, оголосив «посадникомъ Ярополъчимъ», що іде на їхнього володаря війною. По дорозі Володимир увійшов у володіння князя полоцького Рогволода, убив того, а дочку його Рогніду «поя», тобто взяв у жони без її згоди, адже вона хотіла, як сама говорила, заміж за Ярополка. Залагодивши особисту справу, Володимир «приде къ Києву съ вои многыми, и не може Ярополкъ стати противу Володимеру, и затворися Ярополкъ въ Києвѣ съ людьми своими и съ воєводою Блудомъ»[372]. Згаданий Блуд зрадив свого князя, організувавши його вбивство – так Володимир стає одноосібним правителем Русі. Літописець не схвалює вчинку Блуда, аргументуючи свої роздуми про зраду посиланням на псалми Давидові, не схвалює він і підступне вбивство Ярополка, хоч і вдається до його детального опису. Більше того, літописець викриває подальші вчинки і Володимира, котрий «залеже жену братьню грѣкиню, и бѣ не праздна, отъ нея же роди Святополка»[373]. Говориться про гріх Володимира, адже із грекинею він був не пошлюблений, «прелюбодѣйчищь бысть убо». А оскільки жінка була на той час вагітною,

[371]Там само, с. 57.
[372]Там само, с. 64.
[373]Там само, с. 66.

то виходило, що Святополк, котрий згодом народився у грекині, «бѣ бо отъ двою отцю, отъ Ярополка и отъ Володимира»[374].

Очевидно, перші відомості про Володимира були покладені в літописі ще до того, як він охрестив Русь, що пізніше ставилося йому в головну заслугу. Відтак всі ті вчинки, які водилися за Володимиром, залишилися на сторінках літопису і не піддавалися редагуванню, оскільки їх можна було виправдати тим, що вчинені вони були князем, коли він перебував у поганській вірі. Цим можна пояснити й деякі інші характеристики, які літописець дає Володимиру: «Володимеръ побѣжен похотью женьскою, быша єму водимая»[375]. «Похоть» проявилася в тому, що князь сім разів одружувався (варяжка Олава, полоцька княжна Рогніда, «грекиня», чешка Малфрідь, «болгарка», дочка візантійського імператора Анна, дочка німецького графа Адель), від чого мав 12 синів і 4 дочки; у тому, що було у нього «наложьниць 300 въ Вышегородѣ, 300 в Бьѣлѣгородѣ, а 200 на Берестовѣмъ в сельци <…> и бѣ несытъ блуда, и приводя к себѣ мужьскыя жены и дѣвици растля я»[376].

Така характеристика Володимира видається гіперболізованою, і мета тут очевидна – сказати про особливу сексуальну могутність та невичерпність князя, що мало б його характеризувати позитивно з погляду язичницьких уявлень. Проте літописець (чи, можливо, хтось із наступних редакторів «Повісті врем'яних літ») мав християнські переконання, на що вказує по-

[374]Там само, с. 66.
[375]Там само, с. 67.
[376]Там само, с. 67.

рівняння сексуальної сили Володимира із можливостями царя Соломона: «бѣ бо женолюбець, яко и Соломон, бѣ бо женъ у Соломона, рече, 700, а наложниць 300»[377]. Порівняння із Соломоном є виправдальним для Володимира, тим більше, що Соломон покаявся, прорікши таку сентенцію: «Зло бо єсть женьская прелѣсть»[378]. Те, що про Володимира у цьому місці літопису говорилося після його хрещення, свідчить така фраза: «Мудръ же бѣ [Соломон], а наконѣць погибе: сь же бѣ невѣгласъ [Володимир], наконѣць обрете спасениє»[379]. Очевидно, до раніших записів додавалися певні коментарі, зокрема і пов'язані з посиланням на Святе Письмо, як і у випадку зі ставленням Володимира до жінок, коли він ще перебував у поганстві.

Але якщо постать Володимира осмислювати як символ у літописному тексті, то це буде символ хрещення Русі. Розгортанню цього символу і присвячена низка оповідань про хрещення самого князя і Руської землі. Деякі дослідники (О. Шахматов, М. Грушевський) вважають, що оповідання про хрещення Русі були первісною основою «Повісті врем'яних літ».

Ідейним та художнім ядром оповідання про хрещення Русі є діяльність Володимира у 80-х роках X ст., апогеєм якої і було літо 988 року, коли князь офіційно проголосив віру Христову державною релігією.

Про прийняття християнства князем Володимиром та киянами написано багато, але більшість авторів (переважно історики, релігієзнавці) лише коментували (а іноді просто переказували) літописні повідом-

[377]Там само, с. 67.
[378]Там само, с. 68.
[379]Там само, с. 68.

лення під 986, 987, 988 роками. Філософів цікавив зміст та спрямування бесіди грецького філософа з Володимиром, а літературознавці досить мало переймалися художніми особливостями цієї частини оповідання.

За «Повістю минулих літ», уже після болгарського походу (985 рік) Володимир розпочав пошуки нової релігії, яка б могла замінити язичництво. У літописі вміщено епізод про те, як князь вибирав нову віру[380]. Декотрі дослідники цього епізоду вважали, що в його основі лежать різноманітні легенди і сказання, тому наведеним там фактам не слід довіряти[381]. Проте ця оповідка певним чином відображає реальну дійсність, оскільки Володимиру, звичайно, довелося вибирати ту релігію, яка більше підходила Русі у той час.

Розповідь про вибір віри Володимиром змодельована за літературною схемою: до князя за чергою приходять представники ісламу, іудаїзму, християнства і розкривають перед ним особливості своєї віри. У двох перших випадках Володимир є просто слухачем, а з грецьким філософом, який викладає основи християнства, він вступає в діалог, ставлячи йому після значного за обсягом монологу декілька коротких запитань, після чого приймає рішення схилитися до християнства, розіславши своїх «мужей», аби вони ще самі «випробували» переваги нової віри.

О. Шахматов вважав, що вся та оповідь про зустрічі Володимира з представниками різних віросповідань,

[380]Там само, с. 71 – 94.

[381]Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира. – СПб., 1906. – С. 75 – 103; Приселков М. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XI вв. – СПб., 1913. – С. 25 – 26; Жданов Р.В. Крещение Руси и начальная летопись // Исторические записки. – 1939. - № 5. – С. 11 – 14.

про посольства в інші країни для перевірки віри не має під собою реальної основи, є «искусственной» (а точніше сказати б, літературною) вставкою, зробленою для того, щоб заповнити проміжок у літописі між двома розповідями: бесідою грецького філософа з Володимиром (986 рік) і походом Володимира на Корсунь (988 рік)[382]. Російський учений вказує на книжне походження тих оповідок, зокрема встановивши зв'язок літописного сказання з болгарською легендою про хрещення царя Бориса грецькими місіонерами. Одним із доказів цього є те, що князь прийняв хрещення від патріарха Фотія, котрий жив і керував візантійською церквою на сто років раніше Володимирового хрещення. Зате Фотій справді охрестив царя Бориса (див.: «Літопис Костянтина Манасії»[383]). Розповідь у «Повісті минулих літ» про випробування різних вір Володимиром є легендою, зітканою з книжних джерел у київських церковних колах через сто років після хрещення князя, десь на межі XI–XII ст. (можливо, автором її був Нестор).

До складу «Повісті минулих літ» літописцем кінця XI – початку XII ст. уведено було оповідь про найголовнішу подію у циклі розповідей про розповсюдження християнства на Русі – хрещення Володимира, киян і всіх русів. Відповідно до нього, князь Володимир Святославич без очевидних на те причин здійснив похід на візантійський град Херсонес (за літописами – Корсунь), захопив його, змусив візантійських імператорів Василія і Костянтина видати їхню сестру Анну

[382]Шахматов А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб., 1908. – С. 131 – 161.

[383]Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX – XVIII веков. – М.: Худ. лит., 1990. – С. 197.

за себе заміж, а перед одруженням охрестився у християнську віру. Після того візантійські священики того ж 988 року охрестили княжих родичів і бояр, а також всіх киян, за чим настала черга охреститися всім руським землям[384].

Цей епізод названий дослідниками «Корсунська легенда» і прийнятий багатьма з них як безсумнівний. Але вже Є. Голубинський висловив серйозні сумніви щодо правдоподібності «Корсунської легенди», припустивши, що цей запис є вигаданим, тобто це своєрідна літературна версія подій, яких не було або вони відбулися якось інакше[385]. Думка Є.Голубинського пізніше була активно підтримана О.Шахматовим[386], М. Присьолковим[387], Д. Лихачовим[388], А. Кузьміним[389].

Правда, ті сумніви стосувалися переважно речей історичних: датування хрещення (тут велася досить жвава дискусія – Є. Голубинський, В. Розен, П. Лебединцев, О. Соболевський, М. Грушевський, М. Левченко, В. Пашуто, А. Кузьмін, В. Рапов, М. Брайчевський). Немає потреби детальніше зупинятися на цій та інших дискусіях, викликаних змістом «Корсунської ле-

[384]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 94 – 106.

[385]Голубинский Е. История русской церкви. – Т. 1. – М., 1901. – С. 122 – 123.

[386]Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира. – СПб., 1906. – С. 131 - 161; Шахматов А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб., 1908. – С. 396.

[387]Приселков М. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XI вв. – СПб., 1913. – С. 25 – 274.

[388]Лихачев Д.С. Комментарии // Повесть временных лет. – Ленинград, 1959. – С. 335 – 337.

[389]Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. – М.: Наука, 1973. – С. 125.

генди», бо в цьому випадку краще пригадати блискучу наукову розвідку І. Франка «Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди». Автор статті належав до категорії тих учених, котрі вважали, що за традицією про перебування папи Климента в Корсуні немає «історичного ядра», як і за традицією про проповідь апостола Андрія на землях України. Проте це не завадило І. Франкові пильніше приглянутися до цього вигаданого оповідання, оскільки воно зацікавило його вектором на нашу духовну історію, переплетенням з історією слов'янських просвітителів Кирила та Мефодія, з літописними оповіданнями про хрещення Русі, навіть з автокефальними поривами руської церкви в XI ст.: «Тексти різних версій і паростей сеї легенди, – писав І.Франко, – належать до найстаріших пам'яток староруського письменства, ба, що більше, *на основі тих, первісно грецьких текстів, були у нас, у Південній Русі, зложені й оригінальні або напіворигінальні літературні пам'ятки*» (курсив мій. – П.Б.)[390].

М. Грушевський звертає увагу у «Корсунській легенді» на те, що остаточне рішення охреститися Володимир прийняв завдяки провидінню: «Виявилося, що ніякого певного рішення у Володимира нема (*щодо прийняття християнства.* – П.Б.); в оповіданнє вриваються мотиви з тих версій, де корсунський похід, очевидно, служив провидінню способом, щоб привести Володимира на християнську віру незалежно від його замірів і плянів: він ухиляється від охрещення до

---

[390]Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 34. – К.: Наукова думка, 1981. – С.22 – 23.

останнього, але хороба і чудесне одужання (*осліпнення і прозріння.* – П.Б.) нарешті приводять його до хреста»[391]. Історик припускає, що той «мотив провидіння» підкреслює, що охрещення сталося проти його волі і свідомості, оскільки на сторінках літопису рясно насипано фрагментів про «безбожне» життя князя, коли він був ще язичником. «Через призму книжної, церковної письменності, – веде мову далі М.Грушевський, – пройшли тільки деякі уривки сього старшого Володимирового епосу. Літописна повість описує його монструальну похоть, котра потребувала не десятки, а сотні жінок (…) Ріжні фрагменти старих переказів і пісень описують його «сватання» - заходи дістати жінку то з того, то з другого високого, неприступного роду. Так сватає він Рогнідь, княжну полоцьку. Далі – в корсунській легенді – посилає «воєводу свого Олега» до «корсунського князя» просити за себе дочки його»[392]. Таким чином, у літопис потрапили «надприродні, провіденціальні» пояснення Володимирового навернення до нової віри, а джерелом тих пояснень були, напевне, усні легенди і перекази («Володимирів епос» дохристиянської доби), які все ж просочилися у писемний текст «Повісті врем'яних літ».

А деякі «факти» у літописі мають далеко не історичний, а, скоріше за все, художньо-міфологічний смисл, як, наприклад, оповідка про сліпоту й уздоровлення Володимира в Корсуні напередодні прийняття ним християнської віри. Під 988 роком уміщено такий фрагмент: «По божью же устрою в се время

[391]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К.: Наукова думка, 1991. – Т. 1: До початку XI віка. – С. 503 – 504.

[392]Там само, с. 504.

розболѣлся Володимеръ очима, и не видяше ничтоже, и тужаше велми, и не домышляшеться, что створити. И посла к нему царица, рькуще: Аще хочеши избыти болѣзни сея, то въскорѣ крестися, аще ни, то не маши избыти недуга сего. Си слышав Володимеръ, рече: «Да еще истина будет, то поистинѣ великъ богъ будет хрестеянескъ. И повелѣ хрестити ся. Епископ же корсуньский с попы царицины, огласивъ, крести Володимира. Яко възложи рку на нь, абье прозрѣ. Видевъ же се Володимеръ напрасное исцѣление, и прослави бога, рекъ: Теперь уведѣхъ бога истиньнаго»[393].

Цей епізод із літописної біографії Володимира висвітлювався надалі у двох традиціях – житійній та історичній, але не всі довіряли, а відтак покладалися на реальність викладеної події. Звичайно, житійна традиція (починаючи від «Пам'яті і похвали Володимирові» Якова Мніха і закінчуючи викладом житія святого Володимира Дмитрієм Тупталом) включала чудо прозріння князя, що асоціювалося із його хрещенням особисто та з хрещенням усієї Русі. «Бысть же в крещении єго – чудо, – читаємо у Дмитрія Туптала, – подобноє иному, еже в Дамасцѣ на Савлѣ, церков Божію гонившом, и от блиставшаго и на пути небесного свѣта ослѣпшом, содѣяся»[394].

Інакше склалося в історичній традиції, що розвинулася у світській історичній науці. Уже М. Костомаров стверджує, що обставини, які передували і супроводжували хрещення Володимира, «розповідаються з

[393]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 96–97.

[394]Туптало Дмитро. Житія святих (Четьї Мінеї). – Т. 2. – Львів: Свічадо, 2006. – С. 310.

неймовірними ознаками, які цілком притаманні усним переказам, записаним уже доволі тривалий час згодом після зазначеної події»[395]. М. Грушевський вказував на «історичну нестійкість» оповідання про охрещення Володимира, знаходячи різнобій у датуванні цієї події, у її політичному трактуванні, сумніваючись у достовірності деяких джерел. Тим не менше, ідучи, мабуть, за численними різночасовими списками житія Володимира, історик допускає, що зцілення очей князя підштовхнуло його в Корсуні прийняти християнство: «Він ухиляється від охрещення до останнього, але хороба і чудесне одужання нарешті приводять його до хреста»[396].

І сучасні дослідники, розповідаючи про біографію Володимира, уже традиційно не оминають епізод про уздоровлення князя, яке і підштовхнуло його до охрещення: «Незважаючи на те, що вибір релігії зроблено, сумніви не полишають князя. Адже ж він дійшов свого рішення «остроумиа ради», власним розумом. Та хоч як високо поціновується мудрість людська, проте їй незмога обійтися без Божого втручання, яке через чудо підтверджує істинність обраного шляху. І чудо сталося» (далі переповідається епізод за «Повістю врем'яних літ»)[397].

Проте специфіка літописного моделювання розповідей про історичних персонажів (особливо видатних, пов'язаних зі значними, «вікопомними» подіями) вказує на те, що маємо справу із типовою міфотворчістю,

[395]Костомаров М.І. Галерея портретів: Біографічні нариси. – К.: Веселка, 1993. – С.14.

[396]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К.: Наукова думка, 1991. – Т. 1: До початку XI віка. – С. 503 – 504.

[397]Горський В. Святі Київської Русі. – К.: Абрис, 1994. – С. 75.

звичним елементом якої є легенда, «мотивований вимисел». Легенда про несподівану хворобу і прозріння Володимира побудована за схемою чудесного уздоровлення, і витоки цієї легенди (її міфологічне ядро) слід шукати у Святому Письмі. Євангелія чимало розповідають про лікуавально-цілительні здібності Ісуса Христа, і серед тих розповідей є, наприклад, така: «Коли ж Ісус звідти вертався, ішли за ним два сліпці, що кричали й казали: «Змилуйся над нами, Сину Давидів!» І коли він додому прийшов, приступили до нього сліпці. А Ісус до них каже: «Чи ж вірите ви, що я можу вчинити оце?» Говорять до нього вони: «Так, Господи». Тоді він доторкнувся до їхніх очей і сказав: «Нехай станеться вам згідно з вашою вірою!» І очі відкрилися їм» (Матвій, 9 : 27 – 30).

Повернення зору серед чудес, які сотворив Христос, є особливим, бо має прозорий символічний характер. У тому ж Євангелії від Матвія читаємо: «Око – то світильник для тіла. Тож як око твоє буде здорове, то й усе тіло твоє буде світле. А коли б твоє око лихе було, то й усе тіло твоє буде темне» (Матвій, 6 : 22 – 23). Ці слова дуже підходять до літописної біографії Володимира, адже до хрещення він і справді був нібито незрячим, оскільки вдавався до жорстокості, братовбивства, розпусти («тіло було темне»).

Мотив світла (модифікований у часи Київської Русі образ християнського віровчення) відіграє роль відмежування «колишнього» Володимира (язичника) від «нового», яким він став після хрещення. І кульмінаційний момент переходу припадає не на прозріння Володимира (це, скоріше за все, наслідок), а на діалог князя з Філософом, котрий переповідає Святе Письмо, неначе роз-

гортає панорамну картину «Божого світла», що проникає у свідомість князя (процес освіти-просвітлення). І тільки згодом у літопис уводиться легенда про те, що «розболівся Володимир очима». Так образно окреслюється «незряче, непросвітлене, темне» минуле князя, яке змінюється чудесним чином, до того ж за аналогією до новозавітного тексту: прозріння настає після ритуального «покладення руки». Трансформація з фізичного – на ідеально духовне символізує семантику «зростання». В.Топоров зауважував, що у християнську епоху актуалізуються такі смисли, як «чистота», відсутність вад, праведність і т.п., котрі виявляють себе не в матеріально-предметному, а в енергетичному зростанні, «світлопроміненні», з чого емануються образи сіяння, блиску, золотистого кольору, святості[398].

У легенді про прозріння Володимира мотив світла стає своєрідним часовим розмежуванням минулого і майбутнього, що підсилюється цитацією послань Павла до коринфян і римлян: «Старе минуло, і тепер усе стало нове», «нині наблизилось нам спасіння; ніч пройшла, а день наблизився».

Чудо з князем Володимиром має таку ж ідеологічну мету, як і наведений вище фрагмент з Євангелія від Матвія про уздоровлення двох сліпців. Власне, це можна трактувати і як ініціацію, адже в обох випадках відбувається навернення до віри. «Світло» і «віра» – тут ключові поняття, але якщо «світло» має символічну семантику, то «віра» тлумачиться як відданість Ісусу Христу, іменем і зусиллям якого відбулося чудо. Протилежного значення набуває пара понять «тьма –

[398]Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. – 2-е изд. – М.: Олимп, 1998. – Т. 1. – С. 491.

язичництво» (саме в контексті літописної легенди), що з погляду християнського віровчення цілком мотивоване в літописі.

З усього сказаного можна зробити висновок, що уведення у розповідь про Володимира легенди про його чудесне прозріння має передусім ідеологічну мету, огорнуту в шати міфотворчості. Це – художній домисел у намаганні створити образ «ідеального князя», при тому що важливим елементом цієї ідеальності є особистий і державницький вчинок князя – прийняття християнства. Чудо у цьому контексті використано як художній прийом, завдяки якому образ Володимира набуває необхідної цільності, довершеності, значущості, вказує на його обраність. А з боку літературного – підкреслює складність, характерність образу, надає йому естетичної ваги і спрямовує реципієнта не стільки на «історичне» прочитання біографії князя, а на своєрідне белетристичне сприйняття його вчинків та діянь, оповитих духом легендарності.

Першим актом на шляху християнізації Русі стало хрещення киян. Володимир почав з того, що понищив язичницьких ідолів, яким поклонявся сам разом з мешканцями міста. Описані події і справді могли мати місце, спогад про них потрапив під перо літописців з усних переказів, що й надало цьому оповіданню белетристичної жвавості і динамізму, а також живої гостроти, підсиленої емоційними зауваженнями літописця на кшталт висловлювання про Перуна, якого князь наказав утопити у Дніпрі: «Велий еси, Господи, чюдная дѣла твоя! Вчера чѣстнымь от человѣк, а днесь поругаемь»[399].

[399]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 102.

Оповідання про хрещення киян скомпоноване таким чином, щоб зідеалізувати цю подію. Справді, дивно виглядає вся ця історія про зміну світогляду у киян. Язичники, які ще вчора оплакували потоплення Перуна, з великою радістю сприймають учення Христа. Тому-то ще В.Татіщев не повірив зображеній картині, уявивши цю подію «реалістичніше»: «По опровержении идолов и хрещении множества знатных людей, митрополит и попы, ходяще по граду, учаху люди вере Христове. И хотя многие принимали, но множайшии, размышляя, отлагали день за день; иниии же закостенелые сердцем, ни слышати учения не хотели»[400]. Очевидно, Нестор (або редактори його тексту) навмисно ідеалізував картину хрещення киян, надавши їй святковості і релігійного пафосу. Пафосно звучать і останні речення цього оповідання: «Нови людье християнстии, избрани Богомъ. Володимиръ же просвещенъ самъ, и синови его, и земля его»[401].

Так і сформувався із усних та книжних джерел «цикл» оповідей про християнізацію Русі, головним персонажем якого є князь Володимир. Літописці зважено відбирали матеріал для того, щоб провести крізь свій твір християнську ідею, тому не дбали про правдивість, достовірність, історичність зображення, а працювали як письменники, редактори, упорядники, цензори, просіюючи крізь сито релігійної пильності розрізнені відомості.

Діапазон моделювання образу Володимира у «Повісті минулих літ» доволі широкий – від буденної

[400]Татищев В.Н. История Российская. – Т. 1. – М.-Л., 1962. – С. 63.

[401]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 103.

історії до сакральної історії, і навпаки. Останні дні життя князя занурені у буденну історію: його син Ярослав, котрий правив на той час у Новгороді, відмовився платити Києву обумовлену данину, що розгнівало Володимира, тож він «хотяще ити на Ярослава». Проте «розболѣвшюся», крім того, були інші клопоти: «печенѣгомъ идущимъ на Русь», проти яких князь вислав Бориса. Ще дужче розхворівшись, «скончася мѣсяця юля въ 15 день»[402]. Сталося це 1015 року у Берестові, а не в Києві. Смерть великого князя утаїли, бо у цей час у Києві порядкував син його Святополк, якому влада не заповідалася. Загорнувши тіло Володимира у килим, поклали на сани (це було влітку, але існував такий звичай) і повезли до церкви Богородиці, яку за життя він сам збудував. Фактично бачимо на тлі навколопрестольних інтриг (сини Володимира затіяли боротьбу за владу) безславну смерть хрестителя Русі, хоч літописець і зауважує, що люди дізналися про його смерть, зійшлися без ліку «и плакашася по немъ». Тут у літописі подається посмертний панегірик Володимиру, якого названо «новим Костянтином» (візантійський імператор), який сам охрестився і людей своїх охрестив (Костянтин запровадив християнство у Візантії як державну релігію). Така історична паралель невипадкова, адже саме таку роль, як у згаданого імператора, літописець відводить і Володимиру. Та ще й підкреслює, що шлях князя до християнства був нелегким, бо він прийшов до нього, подолавши в собі поганство, «но послѣди прилѣжа к покаянью, якоже вѣщаше апостолъ»[403]. Складається враження, що літо-

[402]Там само, с. 115.
[403]Там само, с. 116.

писець у посмертному слові про Володимира намагається виправдати князя, котрий мав непривабливе минуле. І в цих виправдяннях він посилається на Святе Письмо, багато цитує з нього, але ті цитації всі на одну тему: «Сый [Володимир] же умеръ во исповѣдании добрѣмъ, покааньємъ расыпа грѣхы своя, милостынями, иже єсть паче всего добрѣй»[404]. Зрештою, літописець констатує свою головну думку: «Дивно єсть се, колико добра створи Руской земли, крестивь ю»[405]. Автор панегірика жалкує, що руські люди, ставши християнами, не воздають Володимиру тих почестей, на які він заслуговує. Очевидно, одразу по смерті князя його *не шанували*, *причини* чого, мабуть, закладені як у біографії, так і в діяннях Володимира, коли він правив Руссю. Літописець закликає молитися за князя в день його смерті, чим натякає на канонізацію Володимира. Перші спроби канонізації належать, очевидно, митрополиту Іларіону, який у 30-х роках XI ст. створив «Слово про Закон і Благодать», та Якову Мніху («Похвала князю Володмиру», 60–70-і роки XI ст.). Та незважаючи на це, проголошення Володимира святим сталося значно пізніше: припускають, що його канонізовано у середині XIII ст. Можливо, причини такої пізньої канонізації полягають у тому, що своєю біографією, яка викладена у «Повісті врем'яних літ», Володимир не вписувався передусім у візантійський канон святості, оскільки для нього не підходили і походження Володимира, і його «поганське минуле», і негероїчна смерть, адже помер він тихо, не «за ідею», до того ж і смерть його спочатку утаїли.

[404]Там само, с. 117.
[405]Там само, с. 117.

Справжнім символом Володимир став не в «Повісті врем'яних літ» (тут наявна лише його «літописна біографія»), а в пізнішій літературній, зокрема агіографічній традиції. А в тій традиції навіть «невигідні» факти з біографії князя набували іншого трактування, облагороджуючи цей образ.

5.8. Ярослав

Князь Ярослав Володимирович відомий в історії як Ярослав Мудрий, і цей оціночний означник до його імені дали літописці: у запису під 1037 роком, де йдеться про розбудову Києва та спорудження Золотих воріт, храмів Софії та Благовіщення Богородиці, є вислів «сей же премудрый князь Ярославъ». Власне, оте визначення Мудрий і стало своєрідним символом діянь цього князя, котрий зумів утриматися при владі у Києві аж 35 років.

Вперше ім'я Ярослава згадується 980 року, коли до влади у Києві прийшов його батько Володимир. Літописець зазначає, що Ярослава народила полоцька княжна Рогніда, хоч, наприклад, М. Костомаров, спираючись на не відомі нам джерела, припускає, що Ярослав не був сином Рогніди, котра народила Володимиру лише Ізяслава[406]. Друга згадка про Ярослава відноситься до 990 року, коли Володимир вже прийняв християнство, взявся за охрещення Русі і порозставляв своїх дванадцятьох синів по руських містах. Ярослава він спочатку посадив у Ростові, а коли помер його старший син Вишеслав у Новгороді, то «по-

[406]Костомаров М. Галерея портретів: Біографічні нариси. – К.: Веселка, 1993. – С. 16.

сади Ярослава въ Новѣгородѣ»[407]. Наступна згадка про Ярослава – аж через 24 роки. Під 1014 роком натрапляємо на повідомлення про бунт Ярослава проти київського князя Володимира (власне, проти свого батька), якому він відмовився платити установлену данину. Очевидно, на ту пору Ярослав усвідомив себе незалежним князем і не захотів підпорядковуватися Києву. До того ж у будь-який час новгородський князь міг запоручитися підтримкою варягів, як він це і зробив, коли до нього дійшла звістка, що Володимир хоче іти проти Новгорода війною. Цьому походу не судилося здійснитися, оскільки Володимир захворів, а потім і помер.

Після смерті Володимира між його синами розгорілася боротьба за владу. Святополк, який вважав себе старшим за Ярослава, зайняв престол у Києві й усунув своїх конкурентів – Бориса та Гліба, яким Володимир заповідав владу. І тут якраз на арену політичної боротьби виходить Ярослав, щоб вже не зіходити з неї протягом майже сорока років. Ярославові, котрий також прагнув бути володарем у стольному Києві, нічого іншого не залишалося, як продовжити братовбивчу війну. Як тільки він дізнався, що його батько помер, а на престол сів Святополк, «собра варягъ тысящю, а прочихъ вой 40 тисящь, и поиде на Святополка, нарекъ Бога, рекъ: «Не азъ почахъ избивать братью, но онъ; да будеть Богъ отместьникъ крови братьи моєя, зане без вины пролья кровь Борисову и Глѣбову праведною: єгда и мнѣ си же створить?»[408]. У фразі, яку

[407]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 105.

[408]Там само, с. 128.

нібито проголосив Ярослав, є два суттєві нюанси, які характеризують князя: по-перше, намір не просто вигнати з Києва, а знищити Святополка трактується як «Божа помста», знаряддям якої мислить себе новгородський князь; по-друге, намір знищити Святополка мотивується страхом: Святополк, який убив двох своїх братів, може вбити і Ярослава, бо прагнення влади засліплює родинні почуття.

Тож з почуттям обов'язку вирушив Ярослав на Київ. У кінці літа 1016 року обидва війська стали на берегах Дніпра коло Любеча і так простояли три місяці, не наважуючись розпочати рішучі дії. Протистояння порушив Ярослав, переправившись через річку, «и бысть сѣча люта», яка закінчилася поразкою Святополка, який утік «в Ляхы»[409]. 28-річний Ярослав «сѣде въ Кыєвѣ», але його становище було непевним, бо війна з братом не закінчилася битвою під Любечем. Святополк у спілці з польським королем Болеславом вирушив на Київ, проте Ярослав вирішив випередити їхній удар, зустрівши військо на Волині («и приде Велыню, и сташа оба полъ рѣкы Буга»[410]). На цей раз переміг Болеслав (очевидно, у поході проти Ярослава він був головним), а Ярослав утік з кількома воїнами у Новгород. Розгром був, напевне таким нищівним, що князь «хотяше бѣжати за море», але син Добрині, посадник Коснятин, звелів порубати його човни і вмовив Ярослава збирати нове військо, щоб виступити проти Святополка. Війна братів набула кульмінаційного напруження, коли Болеслав утік із Києва, прихопивши із собою чимало всілякого добра і рабів, тож

[409]Там само, с. 129.
[410]Там само, с. 130.

Святополк не мав такої сили, аби боронитися від Ярослава, тому зазнав чергової поразки і на це раз утік до печенігів, найнявши яких, спробував відвоювати Київ. Битва на Альті стала вирішальною поміж двома братами: «и бысть сѣча зла, аки же не была в Руси»[411]. Святополк загинув не від рук Ярослава, а був покараний Господом за братовбивство («и нападе на нь бѣсъ, и раслабѣша кости єго»). Захворівши, він мушений був покинути межі Русі, де й помер. Зате Ярослав ніби звільнявся від моральної відповідальності за його смерть, хоч всі його військові дії були спрямовані на знищення брата. Поняття добра і зла у цьому протистоянні інтерпретується у «Повісті врем'яних літ» з погляду політичної доцільності, феодальної регламентації, але не з погляду морально-етичних цінностей, навіть якщо їх перевести із загальнолюської шкали на шкалу цінностей християнських.

Проте на цьому Ярославова війна з родичами за владу на Русі не закінчилася, а набула нових форм та відтінків. Через два роки після перемоги над Святополком Ярослав воював із племінником Брячиславом, сином його брата Ізяслава. Правда, тут військова акція князя зводилася до намагання провчити молодшого родича за те, що той, володіючи Полоцькою землею, напав на Новгород, колишній посад Ярослава, «поимъ множество новгородець, имѣниє ихъ». Ярослав догнав його коло річки Судмирі, коли Брячислав з награбованим повертався додому, і розбив його дружину. За літописною версією, вони згодом помирилися і більше до конфліктів у них не доходило. М. Грушевсь-

[411]Там само, с. 132.

кий вважав, що замирення Ярослава із Брячиславом означало остаточне приєднання Древлянської землі до Києва[412].

А ще через два роки після цих подій Ярослав ув'язався у війну з братом Мстиславом, який правив у Тмуторокані. Скупе повідомлення у літописі під 1023 роком про те, що Мстислав з хозарами і касогами «поиде на Ярослава», очевидно, є не викінченим інформаційно, бо одразу ж за ним іде фраза «Ярославу сущю вь Новгород ѣ». Чому раптом Ярослав опинився у Новгороді? Чи добровільно він покинув Київ? Здається, що причиною його перебування у Новгороді якраз і є напад Мстислава, після чого Ярослав утік до свого колишнього посаду.

Замість того, щоб учинити спротив Мстиславу, котрого, як зазначає літопис, «не прияша кыянѣ», Ярослав на північних землях Русі, зокрема у Суздалі, провадить боротьбу із волхвами: «Слышавъ же Ярославъ вълъхвы ты, и приде къ Суждалю; изьима волъхвы, расточи, а другия показни»[413]. Очевидно, літописець, мав намір показати Ярослава провідником християнства, котрий жорстоко розправлявся із представниками старої віри і був певен, що чинить справедливо, караючи підступи диявола. На півночі Русі опозиція християнству у часи князювання Ярослава була доволі сильною та впливовою, тож князеві доводилося силовими методами придушувати спротив тієї опозиції, і це подається у літописі як благе діяння Яросла-

[412]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К.: Наукова думка, 1992. – Т. 2: XI – XIII вік. – С. 7.

[413]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 134 – 135.

ва, адже він відстоював віру, зміцнював її у своїх володіннях.

Лише після упокорення волхвів Ярослав узявся за підготовку до війни із братом Мстиславом: послав за море по варягів, які прийшли зі своїм ватажком Акуном. Відтак вирушив назустріч Мстиславу. Битва сталася коло Листвина, що неподалік Чернігова на річці Снов. Битва відбулася під час грози (чи може, тут літописець удався до літературного прийому – художнього паралелізму), і переміг Мстислав. Далі він повів себе досить дивно: оглядаючи поле битви, усіяне сіверянами і варягами, схаменувся, що війна приносить тільки зло, і послав за Ярославом, котрий відступив у Новгород, кажучи: «Сѣди ты на столѣ своємь Кыєвѣ, понеже ты єси старший братъ, а мнѣ буди сторона»[414]. Такий поворот у сюжеті стосунків Володимировичів, можливо, вигаданий літописцем, котрий хотів показати обох у вигідному висвітленні: Мстислав – благородний, а Ярослав – жертва несправедливості, адже він старший, тому саме він має князювати у Києві. Мстислав так і не пішов до столиці, а залишився у Чернігові. Ярослав майже два роки чомусь очікував у Новгороді, і лише 1026 року прийшов до Києва (таки з військами, бо «съвокупи воя многы») і уклав мир з братом, віддавши йому лівий берег Дніпра, а сам узявши правий. На щастя, цього разу не сталося братовбивства: навпаки, «преста усобица и мятежь, и бысть тишина велика в земли Руской»[415].

Скориставшись «тишиною великою» всередині Русі, Ярослав намагався розширювати межі держави.

[414]Там само, с. 136.
[415]Там само, с. 137.

М. Грушевський вважав, що це було не нове «збирання земель», а відновлення володінь, які виникли за князювання Володимира[416]. Ярослав «взя Белзъ», ходив на чудь і переміг їх, заснувавши місто Юр'їв (християнське ім'я Ярослава – Георгій, Юрій), а потім разом із Мстиславом, зваживши на «мятежь великъ» у Лядській землі, зайняв «грады червенъскыя опять».

Мудрість Ярослава як державного діяча виявилася не в нових завоюваннях, а в укріпленні південних кордонів, звідки постійно загрожували печеніги. Тож він «поча ставити городы по Роси», але ці оборонні фортеці не завадили печенігам 1034 року взяти в облогу Київ. Битва з ними відбулася у полі «внѣ града», тобто за оборонними валами Києва, «идѣже єсть нынѣ святая Софья». Ярослав переміг печенігів, але задумався над тим, що пора зміцнити і розбудувати сам Київ. Через три роки після цієї битви князь «заложи городъ великый Кыєвъ»[417]. Тут Ярослав зображений не тільки як новий будівничий Києва, а й як ревний християнин, котрий дбав про віру Христову на Русі: «заложи же церковь святыя Софья», Благовіщенську церкву на Золотих воротах, заснував монастир Георгія (на свою честь) та монастир святої Ірини (на честь своєї жони).

Після фіксації таких діянь Ярослава «Повість врем'яних літ» підносить значення князя як активного провідника християнства на Русі: «И при семь нача вѣра крестьянская плодитися в Руси и расширятися»[418]. При ньому «чорнорисци поча умножатися», сам же князь

[416]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К.: Наукова думка, 1992. – Т. 2: XI – XIII вік. – С. 21 – 22.

[417]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 139.

[418]Там само, с. 139.

полюбив церковні статути, дуже шанував священиків, був прихильний до книг – сам читав багато і «собра писцѣ многы». Вказавши на просвітницькі діяння Ярослава, літописець подає похвальне слово книгам – джерелам мудрості, до яких і князь охоче припадав. Тож саме тут поглиблюється і конкретизується означник «мудрий», який невипадково прикладався до князя, котрий не тільки організував переписування, примноження книг, а й зібрав у церкві святої Софії першу на Русі бібліотеку, яка і досі хвилює шанувальників глибокої старовини, оскільки ця бібліотека, ймовірно, у часи монголо-татарського лихоліття зникла, але донині не виявлена. І все те Ярослав робив не просто на славу Русі, яку прагнув просвітити словом (це передусім слово Боже, що є у пророчих книгах, євангельських та апостольських повчаннях, житіях), а чинив те всупереч підступам «ворога», під яким мислиться диявол – ворог християнської віри.

Для утвердження цієї віри Ярослав удався ще до кількох заходів. По-перше, було відкопано двох князів – Ярополка і Олега, синів Святослава, котрі стали жертвою братовбивчих міжусобиць, «и крестиша кости єю, и положи я вь церкви Богородица, в Володимѣри»[419]. По-друге, звелів перенести прах Гліба, похованого на Альті, до Вишгорода і покласти поряд із Борисом у церкві святого Василія. По-третє, настановив митрополитом Іларіона – це був перший руський мирополит, поставлений усупереч правилам константинопольського патріархату задля утвердження незалежності руської церкви як оплоту незалежності держави Русь.

[419]Там само, с. 143.

Мудрість Ярослава проявилася ще й тому, що він зміцнював міжнародне становище Русі, вдаючись до традиційних у Європі способів убезпечення держави від конфліктів. Добрі стосунки мав князь із скандинавськими землями. Починаючи від бунту проти Володимира і до візантійського походу 1043 року, Ярослав постійно користувався послугами варягів. Князь мав за жінку Інгігерду, доньку шведського короля Олафа, яка прийняла християнство і мала ім'я Ірина. Ярославова донька Анна була замужем за французьким королем Генріхом (цей факт добре відображений у старофранцузьких історичних джерелах). Свою сестру Добронігу-Марію Ярослав видав за володаря Польщі Казимира (так зветься вона в польських джерелах, бо в літописі лише зазначено, що «вьдасть свою сестру за Казимира»), а згодом висватав сестру Казимира за свого сина Ізяслава.

Мудро вибудовував Ярослав і внутрішню політику. Закінчивши відновлення «Володимирових земель», зміцнивши їх кордони і саму столицю Київ, утвердивши християнську віру на Руській землі, вперше урядивши права у стосунках між громадянами держави (звід законів «Руська правда»), князь перед смертю заповів синам правити такими містами: у Києві – Ізяславу, у Чернігові – Святославу, у Переяславі – Всеволоду, у Смоленську – Вячеславу.

У літописному повідомленні за 1054, у якому йдеться про смерть Ярослава, князь постає з осяйним ореолом мудрості. Ніби каючись за міжусобні війни, які йому довелося вести на початку свого князювання, він заповідає синам жити у мирі та злагоді: «Се азъ отхожю свѣта сего, а вы, сыновѣ мои, имѣйте межи

собою любовь, понеже вы єсте братья єдиного отца и єдиной матерь; да аще будете в любви межи собою, и Богъ будеть в васъ, и покорить вы противныя под вы, и будете мирно живуще»[420]. Важливий нюанс у цьому висловлюванні: лише за умов мирного співіснування Бог буде милостивим до княжичів. Здається, що в уста Ярослава літописець вкладає і свої переконання, адже «Повість врем'яних літ» наскрізно проповідує мир і злагоду між князями, засуджує міжусобиці, внаслідок яких і самі князі можуть загинути і землю батьків та дідів погубити.

На відміну від панегіриків на смерть Ольги та Володимира, у яких пафосно підноситься основна заслуга кожного (Ольга – перша руська християнка, Володимир – хреститель Русі), про смерть Ярослава сказано стисло і без будь-якого пафосу. Основна увага літописця зосереджується на заповіті, який князь усним словом дає своїм синам, і цей заповіт зводиться до настанови жити між собою мирно, допомагати один одному у скруті. Про саму ж смерть Ярослава сказано коротко, кількома рядками, без характерного для таких випадків славословія та оцінок: «Ярославу же приспѣ конець житья <…> Всеволодъ же спрята тѣло отца своєго, возложивъ на сани и повезоша Кыєву; поповѣ по обычаю пѣсни пѣвше, и плакаше по немь людьє; и принесъше положиша и в рацѣ мороморянѣ, в церкви святѣй Софья»[421].

Оцінка Ярослава може висновуватися із його діянь. Символом чого був цей князь? Судячи із означника «Мудрий», Ярослав постав зі сторінок «Повісті вре-

[420]Там само, с. 149 – 150.
[421]Там само, с. 150.

м'яних літ» як поміркований державець, патріот, захисник християнства, книжник, дбайливий батько. І все ж йому бракує харизми, яку мав, наприклад, Володимир, про якого складено легенди і перекази, відображено у билинах. Навіть про Мстислава згадано у «Слові про Ігорів похід» (поєдинок з Редедею, якого він зарізав перед полками), а в самому літописі подаються його колотний портрет і характеристика. Портрета Ярослава літописці не відтворили. В одному з епізодів, де відображено протистояння Святополка і Ярослава на берегах Дніпра (1016 рік), київські воїни докоряли новгородським: «Что придосте с хромьцемь симь?..», з чого можна судити про фізичну ваду князя. Так, він бунтар, його вчинок – відмова платити данину Києву – певним чином його характеризує. Проте Ярослав не раз зазнавав поразок, тікав до Новгорода, виявляв нерішучість, вів себе невпевнено. Можливо, саме такі його риси і вплинули на висновок, який зробив М. Грушевський: «Сама фігура Ярослава виступає досить слабо; індивідуальних прикмет його в нашій традиції ми не маємо майже зовсім. Очевидно, в його особі, в характері не було прикмет визначних, незвичайних, що могло б зворушити фантазію сучасників, відбитися в пам'яті суспільности і викликати перекази, легеди, анекдоти, як то було з Володимиром. Воно й зрозуміло, що зручний, обережний політик, любитель книжного читання і монашого життя – Ярослав і не мав чим заінтересувати суспільність»[422].

[422]Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К.: Наукова думка, 1992. – Т. 2: XI – XIII вік. – С. 43.

Розділ 6.
ЗАПРОВАДЖЕННЯ ПИСЬМА НА РУСІ

6.1. Як з'явилося письмо у слов'ян

Схема виникнення слов'янського письма, яка стала вже традиційною, викладена на початку X ст. болгарським письменником Чорноризцем Храбром у сказанні «Про письмена»: «Раніше ж слов'яни, коли були язичниками, не мали книг, а читали та ворожили за допомогою накреслень та зарубок. Коли ж охрестилися, то спробували записувати римськими та грецькими письменами – без упорядкування (...). І так було багато літ (...). Згодом же Бог-людинолюбець послав їм святого Костянтина Філософа, названого Кирилом, мужа праведного і розумного, і той створив їм тридцять вісім письмен-літер: одні на взірець грецьких, а інші – відповідно до слов'янської мови[423].

Отже, за цією схемою, слов'яни лише з прийняттям християнства перейшли від «черт і рез» до латинського і грецького письма – щоправда, його використання було спорадичним, а місію упорядників письма взяли на себе Кирило (Костянтин) та Мефодій (про це детально розповідають «Житіє Костянтина» та

[423]Текст перекладено за кн.: Куев К.М. Черноризец Храбър. – София, 1967. – С. 58; див. також: Сказания о начале словянской письменности. – М.: Наука, 1981. – С. 102 – 104.

«Житіє Мефодія»). Протягом двохсот останніх літ дослідники-славісти пильно вивчають цей феномен. На сьогодні вже можна зробити такі висновки: на кордонах Болгарії та Візантії, також у Криму (Херсонес) слов'яни, поступово втягуючись у культурні стосунки із сусідніми етносами, спробували записувати християнські тексти грецькими літерами (західні слов'яни, очевидно, робили це за допомогою латини). Це і було те письмо «без впорядкування», про яке згадує Чорноризець Храбр. У 863 році моравські слов'яни випрохали у Візантії дозвіл проводити церковні відправи рідною мовою. Для цього необхідно було перекласти церковнослужбові тексти слов'янською мовою, вигадавши для перекладів і відповідну систему літер. Це і зробив Костянтин-Кирило. Вважається, що він винайшов глаголицю, яка існувала певний час паралельно з іншою – протокирилицею, що виникла еволюційним шляхом і була впорядкована книжниками Преславської школи. «Врешті-решт одна з них – глаголиця – завдяки графічній складності поступово зникає, а інша, яка дістала назву «кирилиця», – поширилася і трансформувалася в сучасну графіку писемності багатьох слов'янських народів»[424].

6.2. Походження письма у східних слов'ян

Літописна версія

За «Повістю врем'яних літ», впровадження на Русі письма було важливою подією в комплексі заходів кня-

[424]Висоцький С.О. Київська писемна школа X–XII ст. (До історії української писемності). – Львів – Київ – Нью-Йорк, 1998. – С. 25–27.

зя Володимира, котрий охрестив Руську землю. Як і всі інші заходи, цей своєрідний «лікнеп» мав примусовий характер: «И пославъ, нача поимати у нарочитой чади дѣти, и даяти на учениє книжноє, а матери же чадъ своихъ плакахуся по нихъ (...). Симь же раздаяньмъ на *учениє книжноє*, и сбисться пророчьство на Руской землѣ, глаголюще: во оны дни услышать глусии словеса книжная, яснъ будеть языкъ гугнивыхъ. Си бо не бѣша прѣди слышали словеса книжная, но по Божью строєнью, и по милости своєй помилова Богъ»[425].

Отже, літописець закарбовує думку, що Русь прийняла писемність у «готовому вигляді» разом з християнськими книгами (тому і «книжні словеса»), а до того місцеві племена не знали книжності, що дає йому підставу, вдавшись до слів пророка Ісайї (24 : 18), іронізувати з такої темноти язичників («*мова недорікуватих*»). Позиція літописця-християнина однозначна щодо впровадження письма, яке здійснювалося за велінням Володимира освітніми засобами: діти знатних людей (це мала бути у майбутньому «своя» церковна і культурна еліта) змушені засвоювати «учення книжне». Цим підносилася роль князя-просвітителя-хрестителя і закладався офіційний погляд на походження письма (книжності) у східних слов'ян. А запис у «Повісті врем'яних літ» від 898 року про діяльність Кирила та Мефодія і створення ними «письмен азбукових слов'янських» логічно зв'язує виникнення слов'янського письма та його поширення на Русі у процесі її християнізації.

[425] Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 103.

Корсунська версія

У Хронографічній Палеї (XV ст.) висловлено думку, що «грамота руська явилась Богом дана в Корсуні руськім, її навчився філософ Костянтин»[426]. Дослідники припускають, що це свідчення потрапило в Палею з ранішніх джерел, у яких відображені події середини IX ст. (це збігається з легендою про подорож Кирила до Хозарії, під час якої він виявив у Херсонесі Євангеліє і Псалтир, перекладені «руськими письменами»). Виходить, уже за часів Київської Русі існувала й інша думка щодо походження руської писемності – і ця думка стверджувала, що така писемність була на Русі до введення християнства. М. Брайчевський вважає, що в основі тієї писемності – протоглаголиця, поширена переважно у Надчорноморщині; і письмо – русько-хозарське. Водночас на півночі Русі, на думку дослідника, «з давніх часів вживалася грецька графіка і формувалося протокириличне письмо»[427]. Правда, остаточно відповісти на питання, яким письмом були створені книги, бачені Кирилом у Корсуні, неможливо, бо, з одного боку, вони могли мати київське походження (тоді це протокирилиця), а з іншого – для Кирила письмо тих книг було загадковим, оскільки не мало нічого спільного з грецьким (тоді це протоглаголиця).

Версії про дохристиянське письмо

Здогадки про «якесь» письмо, що існувало на території східних слов'ян задовго до 988 року, вислов-

[426]Творогов О.В. Древнерусские хронографы // ТОДРЛ. – Ленинград, 1975. – С. 243.

[427]Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. – К., 1998. – С. 127 – 128.

люються давно. І. Срезневський вважав, що слов'яни користувалися письмом, починаючи з VI ст.[428]. Письмо було і в східних слов'ян, за версією С. Обнорського, з IV–VII ст.[429]. Підстави для таких висновків – припущення: мовляв, якоюсь же мовою складалися договори Русі з греками на початку X ст.; досить розвинута ораторська проза, техніка оформлення книг не могли сформуватися за два-три століття – отже, до того були певні традиції. Та відсутність фактів писемності до кінця X ст. породжувала сумнів і скептичний погляд на викладені гіпотези. На сьогодні, правда, у розпорядженні науки є ряд фактів, які можуть свідчити про наявність дохристиянського письма. Пошлемося на зведення літописних та археологічних фактів, зроблене В. Істріним: Сказання Чорноризця Храбра (кінець IX – поч. X ст.), де йдеться про «черты и рѣзи» і записи грецькими та латинськими літерами; «Паннонське житіє Кирила» (кінець IX ст.) і Хронологічна Палея (XV ст.), що вказують на протокириличне письмо; «Повість врем'яних літ», де викладаються тексти угод Олега (911 р.) та Ігоря (944) з греками (можливо, первісно були укладені протокириличним письмом); свідчення мандрівників Ібн Фадлана (921 р.), Ель Масуді (сер. X ст.), Ібн ель Недима (987 р.), єпископа Титмара (кінець X ст.) про бачені ними «слов'янські письмена»; причорноморські знаки (сарматські), аліканівський напис (Рязань); напис, виявлений Самоквасовим у Чернігові; княжі знаки на монетах X–XI ст.; дорого-

[428]Срезневский И. Палеографические заметки // Труды I археологического съезда. – М., 1871. – Т. 1. – С. 125 – 128.

[429]Обнорский С.П. Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. – М.; Л., 1946.

чинські знаки (Західний Буг); знаки на прясельцях, календарях; черняхівські календарні знаки[430].

До цього зведення слід додати виявлену С. Висоцьким на стінах Софії Київської абетку, що засвідчує писемність до введення християнства[431].

Таким чином, тепер мова йде не про те, чи визнавати дохристиянську писемність (з цим, здається, погоджується значна кількість дослідників), а про характер тієї писемності. На думку С. Висоцького, виявлені на сьогодні епіграфічні знахідки дають підставу «віддати перевагу письму на грецькій графічній основі. У найраніші часи це, можливо, була протокирилиця, в якій ще не було деяких слов'янських літер, а з середини X ст. – вже досконала кирилиця»[432].

Згадувані тексти дипломатичних угод київських князів не дійшли в оригіналі, а викладені в «Повісті врем'яних літ»; епіграфічні знахідки – це лише фрагменти, окремі знаки, які не дають повного уявлення про систему письма; спогади чужоземців про «письмена» не проілюстровані, тому також не є безпосереднім свідченням про найдавнішу писемність на Русі. Лінгвістична й історична логіка постфактум підказує, що писемність до 988 року була, проте немає жодної писемної пам'ятки, яка б у цьому переконала беззастережно.

[430]Истрин В.А. 1100 лет славянской азбуки. – М.: Наука, 1988. – С. 133.

[431]Высоцкий С.А. Киевские граффити XI – XVII вв. – К.: Наукова думка, 1985.

[432]Висоцький С.О. Київська писемна школа XI – XII ст. (До історії української писемності). – Львів – Київ – Нью-Йорк, 1998. – С. 49.

«Велесова книга»: спроба відповісти на важливі питання.

І таку пам'ятку знаходять. Це «Велесова книга», яка нібито була знайдена у зруйнованому маєтку російським офіцером Ізенбеком у 1919 році чи то на Курщині, чи то на Слобожанщині у вигляді дубових дощецок, на яких видряпано (випалено) письмена. Дощечки пропали після смерті Ізенбека у 1941 році, але його приятель в еміграції Миролюбов зробив копії, котрі згодом потрапили до США, де протягом 1957–1959 рр. вперше були опубліковані в російському журналі «Жар-птиця» (український переклад надруковано у 1970 р. в «Календарі канадійського фермера»). Лише у 1990 р. текст «Велесової книги» з'явився у Києві (журнал «Дніпро», №4) та Ленінграді («Труды отдела древнерусской литературы», т. 43). До цього «радянська наука» піддала експертизі пам'ятку, що несподівано з'явилася і розворушила деякі питання історичної та культурологічної пам'яті, але дала їй однозначну оцінку: підробка. Такий висновок зроблений передусім російськими текстологами, мовознавцями та медієвістами: «цілком очевидна і незграбна підробка» (Л.Жуковська, Ф. Філін), «витвір украй примітивний» (О. Творогов), «сумнівний найдавніший літопис» (Б. Рибаков)[433]. Українські дослідники (Б.Яценко, В. Шевчук та ін.)[434] в

---

[433]Жуковская Л.П. Поддельная докириличная рукопись // Вопросы языкознания. – 1960. - № 2. – С. 142 – 144; Буганов В.И., Жуковская Л.П., Рыбаков Б.А. Мнимая «древнейшая летопись» / / Вопросы истории. – 1977. - № 6. – С. 202 – 204; Творогов О.В. Что такое «Влесова книга» // Русская литература. – 1988. - № 2. – С. 77 – 102.

[434]Яценко Б. «Велесова книга» – пам'ятка IX століття // Хроніка-2000. – 1995. – Вип. 1. – С. 34 – 58; Шевчук Вал. Загадкова «Велесова книга» // Хроніка-2000. – 1996. – Вип. 3 – 4. – С. 134 - 142.

цілому прихильно поставилися до «Велесової книги», визначаючи її автентичність і вважаючи видатним явищем словесного мистецтва та історико-культурним витвором.

Чи не з самого початку «Велесова книга» була втягнута в ідеологічні колізії, коли навіть текстуальний аналіз зводився до упередженого виконання політичного завдання (зважмо, що перші публікації пам'ятки з'явилися в еміграційних виданнях, а Ізенбек та Миролюбов свого часу не прийняли радянської влади). У 90-х роках у Росії виходять друком і подаються як сенсаційні відкриття книги О. Асова, пафос яких полягає у відстоюванні і поглибленні «великоросійської ідеї», внаслідок чого і «Велесова книга» (разом зі «Словом про Ігорів похід» та «Бояновою піснею») подається як основа «будущего здания словянской и русской культуры»[435], у чому цього автора підтримує й історик І. Данилевський[436]. Звичайно, перманентний крах Російської імперії породжує в ультра-патріотів певні побоювання щодо культурної спадщини минулого, колись присвоєної, а тепер затребуваної нащадками її справжніх творців. Водночас деякі українські дослідники, перебуваючи в ейфорії проголошеної незалежності, діють таким же чином: акумулюють «українську ідею», вбачаючи її витоки та обґрунтування у «Велесовій книзі».

Отже, вже з самого початку цей твір став предметом ідеологічних та політичних маніпуляцій, боротьбою «за» і «проти», тому компромісно та виважено звучить думка Вал. Шевчука про те, що «треба

[435]Асов А. Славянские руны и «Боянов гимн». – М., 2000. – С. 12.

[436]Данилевский И.Г. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.). – М., 1998.

тільки позбутися заданих упереджень та й розглядати пам'ятку в першу чергу як літературну»[437].

Яку ж відповідь дає «Велесова книга» принаймні на одне з питань, яке цікавить нас у цьому розділі роботи: яким є письмо цієї пам'ятки? Пошлемося на висновок Б. Яценка: «Велесова книга» являє совою збірник унікальних пам'яток, які з'явились у дохристиянський період, до поширення церковнослов'янської писемної традиції на Русі. Записані з пам'яті, вони досить повно відобразили фонетичну систему й граматичні структури мови однієї із слов'янських спільнот на річці Прип'ять (із «племені Шеха»), яка з часом стала частиною давньоукраїнської народності (...). Вивчення графіки свідчить, що алфавіт «Велесової книги» – це алфавіт ранньої кирилиці на Русі в дохристиянський період. Впливу грецького письма не відчувається. Графіка ВК молодша києво-софіївської азбуки IX ст. і давніша новгородської азбуки XI ст. Орієнтовно її можна віднести до кінця IX – поч. X ст. (...). ВК дійшла до нашого часу в копії XVI–XVII ст., хоч міг бути і проміжковий список»[438] .

Ситуація із «Велесовою книгою» нині така, що з однаковим успіхом можна довести як її автентичність, так і її підробку (аргументів «за» і «проти» вистачає). У такій ситуації вихід вбачається у її поглибленому мовознавчому вивченні та літературознавчій інтерпретації. Немає підстав розглядати такі твори як «історичний документ», а варто їх аналізувати саме як літературні твори з притаманними їм архаїчними формами художності.

[437]Шевчук Вал. Загадкова «Велесова книга» // Хроніка-2000. – 1996. – Вип. 3 – 4. – С. 142.

[438]Яценко Б. «Велесова книга» – пам'ятка IX століття // Хроніка-2000. – 1995. – Вип. 1. – С. 55 – 57.

«Боянова пісня»: писемна пам'ятка чи міф?

Є припущення, що «Велесова книга», перш ніж потрапити на очі Ізенбека, пройшла не тільки часовий, а й складний просторовий шлях. Деякі російські слідопити в галузі писемної давнини (О. Асов, Ю. Круглов) вибудували таку схему цього шляху: старовинні рукописи, зокрема і «Велесова книга» та «Боянова пісня», належали до легендарної бібліотеки Ярослава, звідки як придане його дочки Анни помандрували у Францію; тривалий час ті рукописи зберігалися у королівській книгозбірні, та під час французької революції російський дипломат П. Дубровський скупив за копійки цінні манускрипти і вивіз їх до Петербурга; згодом частина їх потрапила до антиквара і збирача старовинних книг та рукописів О. Сулакадзева, після смерті якого частина зібрання пішла у приватні бібліотеки та державні сховища, а частина пропала безслідно. Щодо «Боянової пісні», то її копія, зроблена рукою О. Сулакадзева, збереглася в архівах поета Гаврила Державіна, а сліди оригіналу загубилися. Подана схема добре підходить для захоплюючої історичної белетристики, але є в ній таке «слабке місце», як належність згаданих рукописів до бібліотеки Ярослава Мудрого. Немає сумніву, що бібліотека у князя була, проте навряд чи він, хто дбав про церковну книжність та християнські цінності, зберігав у себе язичницькі тексти, більше того – включив їх у придане дочки, котра виходила заміж за короля Франції. Не будемо втручатися у давню суперечку, чи був О.Сулакадзев фальсифікатором чи містифікатором («офіційна» російська наука і нині таким його вважає), але привертає до себе увагу той факт, що його таємничі рукописи виходять на поверхню о тій порі, коли вперше публікується «Слово про Ігорів похід» (1800) і «Сбор-

ник Кирши Данилова» (1804), де були вміщені билини. А ще цікавіше те, що і в «Слові», і в билинах, й у «Велесовій книзі», й у «Бояновій пісні» йдеться здебільшого про події, які сталися на території сучасної України, хоч самі пам'ятки, на диво, виявлені у Росії і частина з них одразу ж «запрацювала» на «російську ідею». Тому, мабуть, не так самі пам'ятки, як їх цілеспрямоване ідеологічне використання породжують сумнів і недовіру у певної частини дослідників. Хоч з іншого боку, такий своєрідний спалах зацікавленості старовинною історією, давніми рукописами, фольклорними творами можна пояснити крахом візантійського впливу на східнослов'янську писемну творчість і повернення її до своїх праоснов, притлумлених з часу впровадження християнства на Русі. Але це питання, як і питання що «зміщення» протоукраїнських писемних та усних пам'яток на північ, до Росії, – це тема окремої розмови, а ми повернемося до «Боянової пісні».

Шістдесят рядків цієї пісні записані рунами (знаками, що вирізьблювалися на дереві, камені, металі), а потім, очевидно, переписані на пергамент. Час створення пісні – IV ст.н.е. – «час Буса», котрий правив Роксоланією (Бус згадується у «Слові про Ігорів похід»). Боян – мабуть, не власне ім'я: так називали оповідачів-співців (від слова «баяти»), отож і в «Слові про Ігорів похід» також фігурує Боян, але вже значно «молодший» співець-оратор. Письмо, яким записана «Боянова пісня», – пеласгійське, котре ведеться од ведичних традицій; воно ж стало основою для письма еллінів[439]. Таким чином, пропонується ще одна версія

[439] Асов А. Славянские руны и «Боянов гимн». – М., 2000. – С. 208 – 231.

походження письма слов'ян, що ототожнюється з походженням слов'янських мов індоєвропейського гнізда. Більше того, це письмо (пеласгійське) не тільки давніше за грецьке, воно стало його основою, а тоді вже від греків перейшло до Візантії, звідки з прийняттям Руссю християнства нібито знову повернулося у лоно своє.

Якщо це міф, то все одно маємо констатувати: на порожньому місці та без будь-яких мотивів міфи не виникають.

Замість висновку наведемо слушні міркування мовознавця Г. Півторака з книги «Українці: звідки ми і наша мова»: «Писемність з'являється тоді, коли в ній виникає настійна потреба, яка зумовлюється не зміною рілігійних вірувань, не доброю волею місіонерів, не дипломатичними міркуваннями правителів, а виключно внутрішнім історичним розвитком суспільства. Конкретніше – писемність виникає тоді, коли саме лише усне мовлення стає неспроможним задовольнити зрослі й ускладнені потреби в спілкуванні, коли з'являється необхідність передавати мову на великі віддалі й фіксувати її в часі»[440].

Додамо: писемність приходить не на зміну усній словесності, а лише розширює функції мови; писемне слово вторгається у свідомість людей, звиклих до усних форм творчості і передавання інформації, проте питання в тому, чи змогла б література так швидко поширитися й укріпитися на Русі, якби тут не було писемних традицій і розвинутих форм усної словесної творчості?

[440]Півторак Г. Українці: звідки ми і наша мова. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 139.

Розділ 7.
ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЛІТЕРАТУРИ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

7.1. Проблема атрибуції літературного періоду

Нині все активніше в галузі літературної медієвістики відбувається процес постколоніальної децентралізації, зокрема в науковому розумінні і тлумаченні проблем становлення і розвитку давнього українського письменства. Але цей процес непростий. З одного боку, акцентується «можливість переоцінки цінностей, насамперед початків історії України-Русі та літературної спадщини старокиївського періоду XI–XIII ст.»[441], а з другого – повторюються вигадані у XVIII–XIX і модернізовані у XX ст. ідеологеми про «старшого брата» і «спільну колиску» східнослов'янських народів[442]; російська ж медієвістика традиційно продовжує розглядати києворуський період у розвитку літератури як «древнерусский».

Зародження української літературної медієвістики (перша половина XIX ст.) відбулося в умовах, коли

[441]Мишанич О. Давня українська література в загальнослов'янському контексті // Медієвістика. – Вип.1. – Одеса: Астропринт, 1998. – с. 4.

[442]Толочко П.П. Що або хто загрожує українській мові. – К., 1998.

панувало колоніальне літературознавство з виразними імперськими орієнтирами, розставленими великодержавними політиками та істориками. Тоді мало місце ігнорування української мови та літератури чи, принаймні, поблажливе ставлення до мистецької екзотики малоросійської околиці Росії. Погляди українських учених цього часу значною мірою залежали від імперських установок і виражалися в мисленнєвих формах та поняттях «універсальне – місцеве», «загальноросійське – партикулярне» (зокрема «етнографічне»), «серйозне – наївно-комічне», «досконале – недосконале», «прогресивне – відстале», причому перший термін кожної пари є атрибутом метрополії, а другий – колонії. М. Костомаров хоч і розглядав період Київської Русі як «южнорусский», проте в оцінці літературних пам'яток вдавався до терміну «русский» (у «Слові про Ігорів похід» «уже нет византизма, тут своенародное, русское»[443]; українська література – «особенный отдел» російської літератури, «литература малороссийская, которая по направлению своему есть чисто русская, своенародная»[444]). Симптоматично, що нотатки про літературну спадщину Київської Русі М. Костомарова, а також І. Срезневського, М. Максимовича, А. Метлинського, П. Куліша, П. Житецького та ін. писалися здебільшого російською мовою, в чому вбачається не тільки прагнення бути почутим в «общерусском контексте», а й комплекс меншовартості, пристосовництва, колоніальної інертності. М. Макси-

[443]Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография. – К.: КГУ, 1989. – с. 103.

[444]Костомаров Н.И. Обзор сочинений, писанных на малороссийском языке // Історія української літературної критики та літературознавства. Хрестоматія: У 3 кн. – К., 1996. – Кн. 1. – С. 196.

мович спробував, почасти оперуючи імперською термінологією, провести думку про спадкоємність української літератури: «То, что написано на малороссийском языке в нынешнем столетии, потому и может называться словесностью, что оно есть продолжение прежней малорусской словесности, которая процветала во всю бытность Украины козацкой и, в свою очередь, была продолжением словесности, существовавшей во времена Украины княжеской»[445]. Проте ця думка знайшла своє обґрунтування лише в кінці XIX – на початку XX ст.

О. Огоновський називає період XI – середини XIII ст. в історії української літератури «слов'яно-руським», вживаючи на його означення такі терміни, як література «руська», «староруська», «стародавня». Цей період історик письменства розглядає як невід'ємний та органічний в історичному розвої української літератури, а писемні пам'ятки того часу – українськими[446].

Подібним чином розцінює ранній період українського письменства і М. Драгоманов. Зокрема, в рецензії на книгу І. Прижова «Малороссия в ее словесности» він акцентує на тому, що література Київської Русі – властиво українська, проте в означенні цього періоду бачимо характерну для XIX ст. еклектику: «южнорусская литература», «литература древнекиевского периода», «древнерусские летописи», «великокняжеские времена». А «Слово про Ігорів похід» М. Драгоманов вважає «памятником древней русской словесности»,

[445]Максимович М. Полемическое обозрение малороссийской словесности // Історія української літературної критики та літературознавства. Хрестоматія: У 3 кн. – К., 1996. – Кн. 1. – С. 122.

[446]Огоновський О. Історія літератури руської (української). – Част. I (XI – XVIII вік). – Мюнхен, 1992.

допускаючи диференційну нечіткість у вживанні термінів[447].

І. Франко у своїх синтетичних роботах з історії української літератури («Южнорусская литература», «Історія української літератури», «Нарис історії української літератури») послідовно доводив, що в нас «і до Котляревського було письменство», а період Київської Русі називав по-різному: «руське письменство», «південноруські літописи», «староруська поезія». Усвідомлюючи себе учасником загальноросійського наукового континууму, І.Франко іноді змушений був користуватися імперською термінологією на означення української літератури – «южнорусская литература» (але не «малорусская»!), хоч уживання такого означника передбачає визнання «північноруської», тобто власне російської.

М. Грушевський ототожнював етноніми «Русь» та «Україна» (його головна історична праця має назву «Історія України-Руси»), що в цілому й визначило підхід до найменування найдавнішого періоду у розвитку літератури: «староруська література», «книжна словесність Київської доби», «стара книжність», «київська література». Ведучи суперечку з проповідниками ідеї про «общерусский» характер давнього письменства, зокрема з прихильниками погодінської гіпотези, М. Грушевський стверджує: «Культура XI–XII вв. була українська, як ми кажемо тепер, або «южноруська», як можуть казати ті, для яких назва української звучить дико в приложенні до старших часів. Відтинати ж її від пізнішої галицько-волинської і новішої київсько-

[447]Драгоманов М.П. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – С. 10.

галицької літератури, а пришивати під назвою «общерусскої», знов-таки до «русскої» – великоруської – се завсігди зостанеться операцією не науковою і науковим інтересам противною»[448]. Суттєвий момент: учений вважає цілком логічним застосування до «старших часів» терміну «український», оскільки саме Україна успадкувала цілком за правом та органічно літературні набутки періоду Київської Русі. Також логічно вживаються ним терміни «київська література» щодо XI–XII ст., бо саме Київ у ті часи був політичним та культурним центром Русі.

Найпослідовніше використовує термін «українська література» М.Возняк, відносячи письменство X–XV ст. до «давньої доби» і називаючи її писемні пам'ятки українськими, без синонімів на кшталт «південноруська» чи «староруська»[449]. Так чинить і Б. Лепкий у своєму «Начерку історії української літератури»[450].

Захоплення С. Єфремова соціологічним підходом до художніх явищ позначилося й на атрибуції ним періоду X–XIV ст. в українській літературі як «доби національно-державної самостійності», а відтак і на позначенні його такими термінами: «княжа доба», «наше старе письменство», «старий період письменства на Русі»[451].

Д. Чижевський, надаючи переваги у своїй «Історії української літератури» теорії стилів, під таким кутом зору

[448]Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т 9 кн. К., 1993. – Т. 2. – С. 56.

[449]Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. – Львів, 1993. – Кн. 1.

[450]Лепкий Б. Начерк історії української літератури. – Мюнхен, 1991.

[451]Єфремов С. Історія українського письменства. – К.: Феміна, 1995.

розглядає і найдавніший період. Літературу XI–XIII ст. він вкладає у два стилі: а) доба монументального стилю (XI ст.); б) доба орнаментального стилю (XII–XIII ст). Водночас дослідник застосовує до цього періоду і такі терміни, як «київська», «київська стара», «рання київська» література, а також «староруське письменство»[452].

Як відомо, праці згаданих істориків української літератури, котрі в умовах імперії відстоювали самобутність та власне українські джерела національного письменства, не були взяті за основу вітчизняної медієвістики (інакше кажучи, засуджені і відкинуті як «націоналістичні»), а, скажімо, погляди І. Франка на давню добу у розвитку української літератури, всупереч науковому фактажу письменника, перекручувалися («розглядав писемність Київської Русі як спільну духовну спадщину східнослов'янських народів»[453]).

У 30–80 рр. XX ст. в українській медієвістиці запанував проросійсько-радянський настрій, ініціатива у дослідженні і тлумаченні старокиївських пам'яток належала московській та ленінградській школам, а українські наукові студії займали на загальному тлі переважно підрядне місце і відігравали ніби додаткову роль. Роботи С. Маслова, М. Гудзія, В. Перетца, В. Рєзанова, О. Назаревського в основному зосереджувалися на текстології, коментуванні, виданні пам'яток, здебільшого XVI–XVIII ст. Частину медієвістів «збила з пливу московщина», що знайшло своє відображення і в роботах відомого літературознавця О. Білецького, котрий закликав у дусі радянського часу «повернути па-

[452] Чижевський Д. Історія української літератури. – Тернопіль, 1994.

[453] Микитась В.Л. Іван Франко як дослідник давньої української літератури. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 122.

м'ятки сивої старовини обличчям до наших днів і зробити їх знаряддям нашої боротьби»[454], тобто боротьби за комуністичні ідеали. У виданих у другій половині XX віку варіантах «Історії української літератури» (у 8-ми та 2-х томах) послідовно означено літературу Київської Русі як «давньоруську», «початковий період розвитку письменства трьох братніх народів». Відповідно, атрибутами цього періоду є й лжеісторичні поняття «давньоруський народ» та «давньоруська мова».

На вивчення літератури часів Київської Русі була встановлена російська монополія. І це зрозуміло з огляду на культурний колоніалізм, який М. Павлишин розглядає як «комплекс заходів (культурних установ, ідеологій, практик, а також реторичних стратегій) у будь-яких видах популярної чи високої культури, спрямований на підтримку політичної та економічної влади-гегемонії»[455]. Один із прийомів культурного колоніалізму – привласнення монополією художніх вартостей колоній, зокрема історичних міфів про давність і первинність, відтак російська медієвістика студіювала (і досі це робить) як «исконно» своє літературні пам'ятки, що виникли у Києві та навколишніх землях протягом XI–XIII ст.

Натомість деякі наукові студії про найдавніший період в історії української літератури, зроблені за рубежем, в еміграції, акцентують на його «українськості», а твори того часу розглядаються як явища, що виникли

[454]Білецький О. Стан і проблеми вивчення давньої української літератури // Зібрання праць: У 5 т.– К.: Наукова думка, 1965. – Т. 1 – С. 127.

[455]Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 533.

в тому геокультурному середовищі, яке і нині називаємо Україною. Зокрема, Є. Маланюк у «Нарисах з історії нашої культури» визначає цей період, як «староукраїнський», «старокиївський»[456].

Проте інерція не стільки наукового мислення, а скільки називання (термінологічного, означникового) і тепер виявляє себе у дослідженнях найдавнішого письменства (принагідно зазначимо, що їх кількість в Україні і досі незначна). Так, Оксана Пахльовська, вдаючись до означень «київська література», «київська доба української літератури», іноді прохоплюється терміном «давньоруська література»[457]. Водночас дослідниця ставить принципове питання про атрибуцію явищ давнього періоду до української літератури, вказуючи, що «досі вирішальним критерієм цієї атрибуції в російській та зарубіжній славістиці був критерій лінгвістичний, виразно або приховано пов'язаний з критерієм ідеологічним». На думку Оксани Пахльовської, «атрибуція літературних явищ має здійснюватися не за лінгвістичним чи географічним принципом, а виходячи із системи цінностей, вироблених в надрах «київської традиції», яка постійно – конфліктно чи й гармонійно – комунікувала з традицією європейською»[458].

Найновіші дослідження українських медієвістів свідчать про певну усталеність у називанні літератури доби Київської Русі. Архиєпископ Ігор (Ісіченко) у монографії «Аскетична література Київської Русі» звер-

[456]Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К., 1992. – С. 5 – 40.

[457]Пахльовська О. Українська літературна цивілізація / Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня докт. філол. наук. – К., 2000. – С. 24 – 29.

[458]Там само, с. 5 – 6.

гає увагу на те, що «окремою болючою проблемою зостається термінологічне визначення середньовічного письментсва Київської, Галицької, Волинської, Чернігово-Сіверської, Переяславської земель – власне тих теренів, котрі в XI–XIII ст. обіймалися поняттям «Русь»[459]. Радикальне переосмислення традиційної самоназви українців і витіснення в XIX–XX ст. етноніма «Русь», «руський» пізнішим терміном «Україна», «український» спричинило закріплення за літературною спадщиною Київської Русі таких назв, як «Росія», «російський», що сприйняла і світова славістика. «Це істотно шкодить визначенню місця української нації та її держави в сучасній політичній свідомості світової спільноти, схильної й надалі ототожнювати новітніх росіян із державотворчим етносом Київської Русі»[460], – зазначає архиєпископ Ігор. На його думку, українська наука не має підстав відмовлятися від терміну «Русь»: «Ми не бачимо жодних підстав заради задоволення чиїхось політичних амбіцій вдаватися до штучного – і, до речі, ідеологічно двозначного – новотвору «давньоруський» або анахронічно стосовно XI–XIII ст. поняття «український». Тому в пропонованому дослідженні слова «русин», «Русь», «руський» вживано завжди, коли йдеться про український етнос епохи середньовіччя, його державу, культуру»[461].

Питання термінологічного означення літератури доби Київської Русі порушує у своїх працях і Оксана Сліпушко. Вона вважає, що терміни «києворуський» і

[459]Ігор Ісіченко, архиєпископ. Аскетична література Київської Русі. – Харків: Акта, 2005. – С. 13.
[460]Там само, с. 14.
[461]Там само, с. 14.

«давньоруський» мають право на існування і можуть використовуватися паралельно – як рівнозначні, хоч уточнює, що застосування терміну «давньоруський» для періоду XIV–XVIII ст. є неправомірним, оскільки він підходить лише для письменства XI–XIII ст.[462] У своїх роботах Оксана Сліпушко і користується цими термінами, досліджуючи літературні пам'ятки часів Київської Русі, проте термін «давньоруський», який вона застосовує до цього періоду, видається хибним, оскільки відображає ідеологічно-імперський спосіб мислення.

О. Александров у книзі «Література Київської Русі» послідовно послуговується термінами «києворуський», «старокиївський» («києворуські писемні пам'ятки», «києворуська духовна культура», «старокиївська агіографічна проза» тощо). Цей період (XI–XIII ст.) учений називає «початковою стадією в історії української літератури», оскільки «основні писемні пам'ятки цієї доби виникли або безпосередньо в Києві, або на території того державного утворення, яке історики називали і продовжують називати Київською Руссю»[463].

Як бачимо, в українській медієвістиці останнім часом усе послідовніше і науково виваженіше закріплюється відповідна термінологія щодо позначення літературної спадщини доби Київської Русі.

Найпростіший і найпоширеніший спосіб термінологічно означити літературу – дати їй означник від назви держави. Оскільки йдеться про Руську землю, Русь

[462]Сліпушко О. Еволюція та функціонування літературних образів у книжності Києворуської держави (XI – перша половина XIII ст.) – К.: Аконіт, 2009. – С. 17 – 18.

[463]Александров О. Література Київської Русі: між міфопоетикою і християнським символізмом. – Одеса: Астропринт, 2010. – С. 10.

(така назва фіксується у найдавніших писемних пам'ятках), то, відповідно, *руська* література. Термін «Київська Русь» вигаданий набагато пізніше істориками, хоч ширше у XIX та XX ст. застосовувався інший – Давня Русь («Древняя Русь»), причому з очевидних ідеологічних міркувань російських істориків та літературознавців. Логіка такого називання розшифровується легко: відколи почали називати колишнє Московське князівство (царство) Великою Руссю (ідеологема, що мала б підкреслювати «давність» Росії), відтоді і з'явилась потреба розмежувати «Русь давню» і «Русь нову». Називати її «київською» – значить залишати у найменуванні компонент, який так чи інакше вибивав з-під «великоросійської ідеї» передусім географічний, а відтак і політичний, ідеологічний, культурний грунт. Встановити генетичний зв'язок між Київською Руссю та Великою Руссю набагато важче, ніж між Давньою Руссю та Великою (новою) Руссю. Тож ця «історична хитрість» російських політиків та істориків позначилася й на атрибуції найдавнішого періоду у розвитку нашої літератури. Зрештою, зважаючи на те, що й термін «Київська Русь» помітно узвичаївся в науці, то природніше (й історично виправдано) було б застосовувати термін «києворуська література» або «староки-ївська література».

Виходячи з викладених вище міркувань, не можеио прийняти термін «давньоруська література» у застосуванні до періоду Київської Русі. Його найширшим чином і досі експлуатують російські медієвісти і зарубіжні славісти, маючи на увазі «древний период в истории русской литературы», тобто XI–XII ст., включаючи до нього всі літературні пам'ятки, створені на

землях, які нині називаємо українськими. Якоюсь мірою виправданим було б уживання терміну «руська література», але з чітким обмеженням: це література тільки періоду Київської Русі, бо у поняття «древнерусская» російські літературознавці вкладають пам'ятки як цього часу, так і свої твори XV–XVII ст.

Термін «руська» («києворуська») література виводиться, зрозуміло, від самоназви держави Русь, але не від назви етносу, бо Русь – то було поліетнічне утворення, отож поняття «руський народ» – штучна ідеологема (як, до речі, у нові часи – «радянський народ»). Та оскільки саме Русь прийняла християнство як державну релігію, а відтак і принесене ним письмо та літературні пам'ятки, то їх правомірно називати «руськими», зокрема і ті, що були витворені на їх основі, відповідно до закладених і підтримуваних державою та церквою традицій. Термін «руська література» цілком вляґається в параметри лінгвістичні, але не в сенсі визнання якоїсь «руської» мови (такої взагалі не було), а в значенні тогочасної літературної мови, старослов'янської, що використовувалась як офіційна державна і літературна мова.

Чи можемо застосовувати до літератури часів Київської Русі означення «давньоукраїнська» чи просто – «українська»? З огляду на те, що етнонім «Україна» у той період не функціонував (вперше використано на позначення невеликої території – Переяславської землі – лише у 1187 році), виникає сумнів у природності застосування цього терміну до літературних пам'яток XI–XII ст. Але якщо виходити з того, що цей період є початковим, раннім періодом в історії української літератури, то цілком логічно і його називати «українсь-

ким» чи «давньоукраїнським». Дослідження українських медієвістів[464] аргументовано потверджують, що літературні і культурні традиції Київської Русі не тільки «відгукнулись» у наступних віках розвитку української літератури, а й послужили генеруючою основою для неї, стали тим живучим зерном, з якого проросли нові пагони на літературному дереві української культури. Отже, йдеться про спадкоємність духовної спадщини Київської Русі у подальшому творенні української літератури, що могло статися лише за умови їх *однорідності*, відтак і термінологія – «давньоукраїнський», «український» – закономірно має це відображати.

Звичайно, будь-яка термінологія – річ умовна, проте повинна бути всебічно обумовлена і виводитися логічно та послідовно з природи того явища, яке позначає і виражає своєю суттю, бути з ним органічно спорідненою. Власне, обмірковуючи терміни, якими маємо позначати ранній період в історії нашої літератури (загалом – культури), допускаємо певну нарочитість, умовність найменування явищ або процесів, оскільки передбачаємо спільну розмову про них, тому в таких випадках варто домовлятися про «правила гри» і «термінологію гри». Якщо і надалі зберігати різнобій чи неорганічну для означуваних понять односпрямованість у називанні, то це тільки вноситиме плутанину у наукові студії. Інакше кажучи, слід домовитися про терміни, вдатися до термінологічної уніфікації в дослідженняїх принаймні письменства періоду Київської Русі, яке і досі намагаються перетягти в неорганічний для нього простір.

---

[464] Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI – XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1981; Писемність Київської Русі і становлення української літератури. – К.: Наукова думка, 1988.

7.2. Кореляція понять «усна словесність» і «література» у тлумаченні давнього українського письменства

Обґрунтування «народності» літератури та дошукування аргументів для цього у фольклорі (що означало – у «народному світогляді», «народній культурі») витворило протягом останніх двох століть не закоординовану в наукових анналах галузь, що досліджує взаємозв'язки усної та писемної словесності. Найпродуктивніша сфера таких досліджень – український літературний процес XIX ст., проте де за методологічною настановою, де за інерцією метод літературно-порівняльних студій екстраполювався і на давній період у розвитку української літератури.

І виявилося, зокрема, що коріння «народності» нашої літератури сягає часів Київської Русі, причому акцентувалося на творах фольклору як на «джерелі» літератури, яке її збагачувало невідступно, неминуче і повсякчас. Навіть у таких релігійно-поважних творах, як проповіді чи паломницькі описи, вишукувалися «сліди» впливу усної народної творчості. Не говоримо вже про «Слово про Ігорів похід», яке легко вкладалося у народницький ідеал.

З погляду культурно-історичного методу та компаративістики фольклор виявився благодатним матеріалом для наукових студій про давню літературу, що помічаємо в М. Костомарова, М. Максимовича, М. Драгоманова, П. Куліша, І. Франка, В. Гнатюка, В. Щурата, М. Петрова, П. Житецького, В. Перетца, М. Возняка. Певну роль тут відіграла і міфологічна школа,

зокрема дослідження російських учених Ф. Буслаєва, О. Веселовського, О. Пипіна, О. Афанасьєва, В. Проппа, О. Міллера, українських – О. Потебні, М. Сумцова.

У радянський час була сформульована методологія літературно-фольклорних взаємин, головною підвалиною якої є теза про «фольклор як джерело літератури», відтак ставилися завдання про дослідження «конкретних шляхів проникнення в літературу», про з'ясування естетичної ролі фольклору в літературному творі, а щодо фольклоризму загалом висувалася настанова розглядати його як «явище, в якому так чи інакше відображається вся історія літератури, найбільш суттєві та специфічні особливості її розвитку в різні історичні епохи»[465].

Без сумніву, такі настанови більше стосуються української літератури другої половини XVIII–XIX ст., хоч у принципі спротив викликають не самі настанови, а постановка проблеми: фольклор бачиться не стільки як джерело, скільки як допоміжна галузь словесної творчості письменників, до того ж універсально-ідеальна, бо допомагає «збагачувати», «поглиблювати», «відшліфовувати», «розширювати» власний художній світ – одним словом, «використовувати» фольклор. Що ж до давньої української літератури, то тут виявилося не так просто знайти «допоміжне джерело», та все ж маємо такі спроби, зокрема в дослідженнях М. Грицая («Українська література XVI–XVIII ст. і фольклор», 1968; Давня українська поезія: Роль фольклору у формуванні образного мислення українських поетів XVI–XVIII ст.», 1972; «Давня українська проза:

[465] Русская литература и фольклор (XI – XVIII вв.). – Л., 1970. С. 15 -17.

Роль фольклору у формуванні образного мислення українських прозаїків XVI – поч. XVIII ст.», 1975). Суть цих досліджень визначена в підзаголовку до їх назв, а хронологія тих студій вказує на радянський стандарт: давній українській літературі відводився період з XVI по XVIII ст. (період Київської Русі, виходить, віддавався російським медієвістам, а XIV–XV ст. були або «темними», або «порожніми» щодо фольклорних впливів).

Дві роботи О. Мишанича («Григорій Сковорода і усна народна творчість», 1976; «Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість», 1980) вирізняються передусім науковою метою – «зрозуміти закономірності переходу від старої літератури до нової»; у них представлено широку панораму змін і трансформацій у сфері літературній: жанрово-стильовій, образно-зображальній і виражальній, тематично-ідейній. Власне, ця картина літературних перетворень свідчила про зміну типу художньої творчості, бурхливий процес формування якого випав на XVIII – поч. XIX ст. Але якщо М. Грицай і почасти Л. Махновець («Сатира і гумор української прози XVI–XVIII ст.», 1964) лише простежили окремі тенденції того процесу, то О. Мишанич показав його діалектику на так званому «перехідному періоді» від давньої до нової літератури.

Та оскільки українська літературна медієвістика тривалий час перебувала в тіні російської, то переймалася її методологією, використовувала її емпіричний досвід (зокрема у вивченні періоду Київської Русі), тому є смисл кинути погляд і на принципи осмислення проблеми «література/фольклор» російськими вченими. Тут концептуально виразними є передусім мето-

дологічні засновки і виклади В. Адріанової-Перетц та Д. Лихачова. Книга першої так і називається – «Древнерусская литература и фольклор». Суттєве значення тут має постановка проблеми: «Проблема взаємин у давній Русі літератури і фольклору – це проблема співвідношення двох світоглядів і двох художніх методів, які то зближувалися до повного співпадання, то розходилися через принципову непримиренність»[466]. Але оте «співпадання двох світоглядів і двох художніх методів» означувалося у книзі оціночними атрибутами в дусі тоталітарного режиму: боротьба «реалістичного й антиреалістичного (ідеалістичного) начал»; протиставлення «письменника» і «народного поета», співпадання «передової літератури російського середньовіччя» і «кращої частини фольклору», «чітка класова характеристика» літератури і фольклору, оцінка «ідейно-класового смислу злиття фольклору з літературою» тощо[467]. Дослідниця, будучи прихильною до історико-порівняльного методу вивчення явищ літератури та фольклору, вважає недостатнім просте зіставлення сюжетів, мотивів, художніх прийомів, стилістики, притаманних писемній та усній творчості, а пошуки «точек соприкосновения» у творах книжних та фольклорних – непродуктивними, такими, що не відображають сутності «родства» літератури і фольклору. Тенденція ідеалізувати фольклор і подавати його за основний критерій «народності» (як у художньому, так і в «ідейному» сенсі) дає про себе знати у статтях названої книги В. Адріанової-Перетц, котра і для українських медієвістів певний час

[466]Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. – Л.: Наука, 1974. – С. 8.

[467]Там само.

була методологічним орієнтиром у дослідженні проблеми «література і фольклор».

Д. Лихачов у ряді своїх робіт («Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили», 1972; «Поэтика древнерусской литературы», 1979; «Слово о полку Игореве» и культура его времени», 1978) стверджував, що у давні часи фольклор доповнював літературу там, де вона ще не виробила своїх художніх форм (наприклад, у ліриці, белетристиці). Проте, на думку вченого, це не було механічне вживлювання фольклорних творів у літературу: «устное произведение можно было только переложить»; історичний епос «просеивался» через уявлення літописця; інші тексти могли частково «цитироваться» у текстах літературних. Між літературою і фольклором Д. Лихачов убачав генетичний зв'язок (на рівні художніх прийомів та засобів), підкреслював, що «фольклор задовольняв естетичні потреби трудового народу в художньому слові, а література охоплювала тільки ті сфери, котрі перевищували можливості фольклору»[468]. Зрештою, у концепції Д. Лихачова, як і В. Адріанової-Перетц, виявляється суперечність: з одного боку, визнання «двух методов», «двух мировоззрений», «двух объемов», котрі самостійно існували, а з другого – переконання, що фольклор – допоміжний чинник у розвитку літератури, доповнюючий її компонент, яким письменники маніпулювали так, як того вимагали їхні ідеологічні та художні орієнтації.

Нині в осмисленні проблеми «давня література і фольклор» намітилися нові тенденції, хоч магія класич-

[468]Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков: Эпохи и стили. – Л., 1973. – С. 44 – 49.

ного літературознавства (зокрема того, що не було актуалізованим у радянські часи) і досі тяжіє над розмислами українських медієвістів та фольклористів. Наприклад, І. Франко під поняття «література» зводив «усну словесність» і «письменство»: «Буде тут збір переказів та споминів, досвідів та дослідів, вигадок та пісень чи передаваних із пам'яті (...) чи то закріплених письмом (...) Виразних і тривких границь між словесністю і письменством нема»[469]. М. Грушевський також не мав наміру розділяти «писану» і «неписану» словесність, хоч і вказував на певні відмінності між ними. «Розділяти різко сі дві категорії, писану і усну, немає ніякої рації, – пише він в «Історії української літератури». – Між писаною і неписаною словесністю завсігди існує певний зв'язок, часами дуже тісний і нерозривний, – певна дифузія, ендосмос і екзосмос, переливання з одної сфери до другої. Мотиви і манери писаної літератури ширяться в тих кругах, де розвивається словесність неписана. І навпаки: література писана абсорбує в собі в більшій або меншій мірі здобутки передписьменної словесної творчості і пізніше не перестає в більшій або меншій мірі черпати з усної»[470].

І Франко, і Грушевський у своїх викладах історії давньої української літератури (хто більшою, а хто меншою мірою) дотримуються задекларованої позиції, тому у своїх інтерпретаціях літературних творів незрідка покликаються з фольклорними жанрами, мотивами, образами, художніми засобами. Такий підхід

[469]Франко Іван. Історія української літератури// Зібр. тв.: У 50 т. Т.40: Літературно-критичні праці. – К., 1983. – С. 7.

[470]Грушевський Михайло. Історія української літератури: В 6 т. Т.1.– К., 1993. – С.58-59.

акцентується без усіляких корективів і нині навіть у шкільних підручниках та методичних порадах (див., зокрема, «Давню українську літературу в школі» Б.Степанишина, видану 2000 року). У нечисленних на сьогодні роботах з української літературної медієвістики простежується індиферентне ставлення до проблеми «література і фольклор», хоч на деякі алюзії натрапляємо у працях синтетичного характеру – таких, як, наприклад, «Українська літературна цивілізація» Оксани Пахльовської: тут давній період у розвитку української літератури (IX–XVIII ст.) визначається як «візантійська доба», котра склалася як «несекуляризований ґеоцентричний тип культури»[471].

* * *

Фольклор та література завжди усвідомлювалися як *словесна творчість, мистецтво слова:* підкреслювалося, що фольклор – то долітературна (дописемна) творчість, тобто найраніша стадія словесної творчості, яка не припинила свого існування з виникненням письма, а продовжувала співіснувати з літературними формами. В осмисленні обох форм словесної творчості (усної та писемної) простежується то зближення, то розподібнення понять, і якщо вбачалися між ними відміни, то констатувалися вони на рівні здебільшого функціональних та формальних прикмет і спроможностей фольклору та літератури. Розподібнення відбувалося за принципом протиставлення таких пар: (творчість) *усна – письмова, колективна – індивідуальна, варіативна – інваріантна, анонімна – авторська.* І менше йшлося

[471]Пахльовська Оксана. Українська літературна цивілізація/ Автореферат дис. докт. філол. наук. – К., 2000.

про іманентні художні властивості, власне – про художній код фольклору та літератури.

За сучасними уявленнями, художній код – це система знаків (символів), за допомогою яких текст передається, сприймається і зберігається (запам'ятовується). Код служить для забезпечення комунікації, але реалізується вона за умови комунікаційної конвенції (своєрідної умови, угоди, домовленості) між автором тексту і реципієнтом. Означимо найхарактерніші прикмети й елементи художніх кодів фольклору та літератури.

Фольклор

- художні стереотипи (тропи, фігури, топоси, традиційні образи, типові образи);
- ритуальність відтворення;
- запрограмована репродуктивність тексту;
- картина світу (космогонія, хронотоп, циклічність життя людини і світу);
- фольклор – форма первинної обсервації світу (народження мови, міфів, мотивів, образів);
- синкретизм інтелектуального та художнього мислення;
- авторська свідомість виражена через імперсональність, неписьменність, через образ оповідача.

Література

- індивідуальне начало, що позначається на смислах і формах самовираження автора в тексті;
- множинність смислів;
- неоднозначність образів;
- текстуальна настанова – закріплення тексту засобами письма, що вимагає незмінності, а відтак – канонізації;
- картина світу будується за принципами відображення не світу в собі, а себе у світі (розрив з природою).

Окрім зазначеного вище, акцентуємо на відмінних способах обсервації дійсності у фольклорі та літературі. В усній творчості наявні форми первинної обсервації – народження мови, образів, міфологем, мотивів; література ж – це вторинна система вербального моделювання. Фольклорний текст – це текст без початку і кінця (в загальному розумінні, це гіпертекст), а літературний текст письмом розпочинається і письмом закінчується. Зрештою, і фольклор, і література – це системи знаків, але в кожній з цих словесних форм творчості вони в художньому сенсі часто розміщуються, комбінуються порізному, бо розраховані на відмінних за способом сприймання комунікантів: з одного боку, книжник, літератор, письменник, учений, а з іншого – людина «неписьменна», «некнижна», «неграмотна», «усноразмовна»; з одного боку – творець письмового тексту, а з іншого – людина, яка не володіє письмом (читанням).

Таким чином, маємо підстави говорити про відмінні художні коди, які притаманні фольклору і літературі.

Розмірковуючи про особливості розвитку давньоукраїнської літератури у площині проблеми «література/фольклор», з нашого погляду, можна було б означити цю проблему, як «візантійство/язичництво».

Християнська доктрина з часом була одягнута в яскраві шати урочистої обрядовості, церемоніальності, музичного та образотворчого мистецтва, піснеспіву й ораторського словоплетива, тобто в ефектну художньо-культурну форму. По суті, християнство принесло з собою на Русь новий тип культури, який прийнято називати візантійським. Візантійська середньовічна традиція являла собою синтез традицій близькосхід-

ної та давньогрецької культури. Геокультурний простір давніх українських земель нагадував самобутню мозаїку, що складалася з обрядово-звичаєвої творчості місцевих етносів. Багатий і розмаїтий світ осідлих племен, який найвиразніше постав у календарно-обрядовому циклі, був основою й для усної творчості, котра відзначалася тематичним та жанровим багатоманіттям. Ця язичницька культура хоч і приймала в себе впливи чужорідні, принесені здебільшого кочовиками, проте мала автохтонне ядро, що світоглядно характеризується культом роду, землі, пошануванням богів, котрі символізували життєво важливі субстанції (вогонь, вода, земля, повітря), самобутніми уявленнями про світобудову і картину світу загалом; художньо-словесна якість давніх уявлень позначена тотемізмом та анімізмом, що були джерелом поетичних мотивів, образів, художнього мислення. Язичницький тип культури не є примітивним, як те намагаються подати адепти інших типів культури, зокрема і візантійської. Язичницька культура вражає не стільки складністю форм та самовияву, скільки свободою творчості, яскравою щирістю, відвертістю, безпосередністю почуттів та вражень, самозаглибленістю у сутність створюваних художніх явищ, які, власне, у момент свого сотворіння і не мислилися як художні – це був спосіб виражати своє бачення і розуміння світу. Характеристика культури племен, яку подає «Повість врем'яних літ», підкреслюючи їх дикість, варварство, наближеність до тваринного світу, є наклепом ченця-християнина на язичницьку культуру, з якою християнство з перших же своїх офіційних кроків по Русі нещадно боролося і намагалося з усіх сил витіснити.

Складниками язичницької культури, крім означеної вище міфологічної, календарно-обрядової творчості, була вербальна магія (замовляння, заговори, заклинання), дружинний епос (здебільшого це билини, пісні-слави, які складалися і виконувалися поетами-боянами), оповідальна творчість (легенди, перекази). А ще було безліч словесних мініатюр: прислів'я, приказки, загадки, повір'я, прикмети, поетична структура яких у цілому збереглася і доносить архаїку минулого у способі мислення та образного вираження.

Звичайно, всі ті фольклорні багатства дійшли до нашого часу не в тому вигляді, в якому функціонували принаймні напередодні введення християнства. Систематичні записи усної творчості розпочалися лише у XIX ст., коли художньо-образна структура та словесна оболонка давніших творів змінилися, трансформувалися, залишивши, однак, у тексті чимало «натяків» на свій давній образ. Живучість фольклору, як і язичницької культури загалом, може свідчити про те, що творчість, закорінену в рідний ґрунт, не в змозі вирвати, знищити привнесена ідеологія і за тисячу літ.

Візантійський тип культури, який поширився на Русі з прийняттям християнства, зіткнувся з іншим, місцевим типом сформованої культури. Безперечно, виникла конфліктна ситуація, проте вона не відображена в історії та літературі, хіба що тільки глухі відгомони її долинають з деяких давніх творів. М. Грушевський пояснює це так: «В писаній літературі ми не чуємо сього голосу (*антихристиянських мотивів.* – П.Б.); вона зоставалася весь час в руках представників офіціальної, високої церкви, виключно або наскільки переважно, що єретичні голоси до нас не дійшли чи,

принаймні, досі не викриті в нашім письменськім запасі»[472].

На конфлікт поміж візантійством та язичництвом раніше вказували деякі українські дослідники. Зокрема, О. Потебня, котрий проникливо дослідив витоки образності, поетичної творчості українців, підмітив таку суттєву рису цього конфлікту: християнство, виключивши взагалі природу зі свого вчення, не дало пояснення багатьом дивовижним явищам природи, які язичники пов'язували зі своєю вірою. Християнське однобожжя, відірване від свого коріння і перенесене на чужий ґрунт, не містило в собі ні знання природи, ні родинної обрядовості (народження, шлюбу, смерті), ні звичаєвості, пов'язаної з господарською діяльністю (землеробством, скотарством, мисливством). Християнство залишило, отже, багато незаповненого простору, який протягом століть заповнювався органічними природними віруваннями та звичаєвістю народу[473].

«Руське і візантійське – це були два інші світи, – зазначав і Б. Лепкий в «Начерку історії української літератури», наголосивши: «Духовенство, грецьке і наше, на грецький лад виховане, хотіло зовнішнім блиском святинь, обрядів, повагою сусідів та грозою кар земних і небесних заступити в молодій, буйній Україні тую поезію життя, яку їй давали поганські обряди, співи, казки і забави»[474].

---

[472]Грушевський Михайло. Історія української літератури: В 6 т.– К.: Либідь, 1993. – Т. 2. – С. 23.

[473]Потебня А.А. Из записок о теории словесности. – Харьков, 1905. – С. 608-609.

[474]Лепкий Богдан. Начерк історії української літератури. – Мюнхен,1991. – С. 81, 93.

Пояснюючи причини двовір'я в Україні (власне, русько-українську модель християнської віри), І. Огієнко писав, що матеріальна і духовна культура Русі продовжувала залишатися підґрунтям подальших культурних процесів, зокрема в середовищі народних мас: «Стародавня віра давала нашим предкам усю реальну філософію всього біжучого життя, навіть її поезію, усе повне розуміння – хоч і неправдиве з нового погляду, – життя й довколишніх явищ природи; ця народна філософія вироблялася довгими віками, увійшла у плоть і кров наших предків, а тому легко й відразу забутися не могла»[475].

Відпочатково між язичницьким та візантійськими типами культур був конфлікт (його сліди зринають у «Повісті врем'яних літ», проповідях Кирила Туровського, посланнях Івана Вишенського, Густинському літописі, трактатах Іоаникія Галятовського та ін.). Опозиційні до християнства твори, очевидно, переслідувалися і нищилися церквою, від чого порятувалися хіба що «Слово про Ігорів похід» та фольклорні твори.

І все ж впровадження візантійської культури на Русі, як вважає Є. Маланюк, було неминучим, більше того – органічним, оскільки «наша-бо земля протягом довгих століть належала до антично-грецького кругу, до кругу античної культури Еллади – родовища пізнішої культури і Риму, і європейського Заходу (...). Наша земля знаходилася в крузі великої, в своїм універсалізмі неперевершеної, властиво, єдиної культури, до якої належав старовинний світ і з якого витворилася геть

[475]Митрополит Іларіон (Іван Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу. – К.: Либідь, 1992. – С. 313.

пізніше західна культура, вся західна цивілізація сучасна і все те, що нині називаємо європейською культурою»[476].

Ідея належності Русі до середземноморського культурного кола вельми приваблива, до того ж підсилена наявністю на її південних теренах грецьких колоній від VIII ст. до н.е. Але причорноморський регіон – не вся Русь, тому генеза культурного коду України не може виводитися лише з окресленої вище обставини. Зрозуміла зосередженість Є.Маланюка на «комплексі Еллади», проте в контексті його міркувань простежується намагання різко відмежуватися од московської азійщини. Ще до візантійсько-європейського культурного впливу разом з цією «азійщиною» проникли в культуру східних слов'ян хозарські та варязькі елементи, на що не раз звертали увагу історики, мовознавці та культурологи. Конотація тої «азійщини», яка з прийняттям християнства була відсунута на схід і північ, поновилася з виникненням Московського царства, а головне – агресивної «російської ідеї».

Отож землі України опинилися на порубіжжі зіткнення і химерного завихрення культурних впливів, супроводжуваних як військовим втручанням, так і політично-ідеологічним тиском. Незважаючи на це, місцеві етноси зберегли свою самобутність і тоді, мають її і тепер. Нам імпонує думка О.Пахльовської про те, що «культурний вимір України надається до ідентифікації лише тоді, коли ми визнаємо, що культурний код України є поліморфний і має «протеїчну» природу, оскільки виростає з

[476]Маланюк Євген. Нариси з історії нашої культури. – К., 1992. – С. 11 – 12.

різного коріння і перебуває в постійній трансформації»[477].

«Культурний зріз» кінця X ст., коли активізувався вплив візантійства на Русь, свідчить принаймні про дві речі. По-перше, в одночассі збіглися векторні лінії інтересів Візантії і Русі (перша прагнула до утворення північного форпосту своєї цивілізації, а друга шукала шляхів уходження в європейську спільноту). По-друге, прорив Русі до «іншої» Європи, бо, перебуваючи в тіні азійського Сходу, Русь, мабуть, ще не мислила себе Європою (як за інерцією і досі ми, психологічно згнічені східним впливом, кажемо: «Там, у Європі, люди культурніші і живуть краще»). Зрештою, вибір упав на Південну Європу, яка в історичній перспективі виявилася не такою культурно життєздатною, як Європа Західна (вже пізніше, після розпаду Київської Русі, українські землі не раз будуть переорієнтовуватися на Західну Європу).

Таким чином, культурний код України формувався під впливом різних історичних чинників, найсуттєвішим з яких (при збереженні автохтонної домінанти) був візантійський – протягом IX–XVIII ст.

Виникнення української літератури також позначене наявністю цього чинника, та водночас слід врахувати, що момент народження літератури і подальше її становлення великою мірою зумовлене зіткненням місцевих та чужорідних культурних елементів.

Художня свідомість етносів, що населяли територію сучасної України, на перших порах християнізації не була кардинально порушена візантійством. Етноси

---

[477]Пахльовська Оксана. Українська літературна цивілізація/ Автореферат дис. докт. філол. наук. – К., 2000. – с. 32.

продовжували жити своїм культурним життям, зосередженим у побуті та господарській діяльності, а осередки візантійства розросталися при дворі князя та бояр, при соборах та монастирях. Може б, язичництво і візантійство функціонували собі, як паралельні процеси і явища, якби офіційно підтримуване візантійство з «верхів» не впроваджувалось у «низи» агресивним чином: нав'язування нового типу культури відбувалося за рахунок витіснення, переслідування язичництва. На поверхню суспільного життя виходили ті культурні форми, які несло із собою християнство;візантійство відвойовувало собі життєвий простір і заповнювало його новими культурними атрибутами, котрі протиставлялися «поганству». У сфері словесної творчості усному слову був протиставлений культ книги; записане слово набувало сакрального значення; азбука подавалась як вмістилище божественних таємниць; труд книжника набуває релігійного ореолу.

Запровадження християнства на Русі створило у словесній творчості ситуацію, в якій виникає конфлікт висловлювання, що було наслідком зіткнення двох типів культур (автохтонної і візантійської). Тип усного висловлювання не задовольняє потреби молодої держави, тому витісняється іншим типом – книжним. І якщо Данило Заточник ніби прагне примирити обидва типи, патетично вигукуючи у своєму «Благанні»: «Зведись, славо моя, зведись у *псалтирі і гуслях*» (*курсив мій.* – П.Б.), то Кирило Туровський, ідеалізуючи «книжний розум», протиставляє книжникам – співаків. Та ж антитеза зустрічається у «Слові про Ігорів похід», де автор відмежовується від усного словесного мистецтва Бояна. В умовах християнізації Русі увираз-

нюється потреба літературності, підсилена поширюваним культом Святого Письма. Відтак не випадковою є настанова (на державному рівні) залучати до книжного вчення: Володимир «став у знатних людей дітей забирати і оддавати їх на учення книжне», а Ярослав «зібрав писців многих, і перекладали вони з грецизни на слов'янську мову і Письмо Святеє, і списали багато книг. І придбав він книги, що ними обучаються віруючі люди і втішаються ученням божественного слова»[478].

Маючи підтримку держави та церкви, візантійство з часом проникло в усі сфери громадського і культурного життя східних слов'ян. Язичництво було витіснене здебільшого у родинно-побутове життя мас, де продовжувало функціонувати у вигляді архаїчних вірувань, звичаїв, обрядів, розмовної усної словесності, часом прориваючись окремими елементами і в літературу. Але ті елементи, за рідкісними винятками, не були визначальними, а візантійство як культурний тип домінувало у художній свідомості українців до другої половини XVIII століття.

[478]Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1989. – С. 89.

Розділ 8.
СЛОВЕСНІ ДЖЕРЕЛА ЗАРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

8.1. Рецепція письменства Візантії на Русі

Іван Франко у своїй «Історії літератури», ведучи мову про початки українського письменства, наводить (із матеріалу П. Владимирова, надрукованого у Києві в «Чтениях в историческом обществе Нестора-летописца», 1890 р.) список найдавніших рукописів, що збереглися у книгозбірнях та музеях: їх 35 («Ізборники» Святослава, євангельські книги, псалтирі, службові мінеї, житія, поученія тощо), причому переважна більшість із них на той час перебувала у бібліотеках Петербурга та Москви, хоч за своїм походженням ті рукописи – з України-Русі[479]. В «Археографическом ежегоднике» за 1966 рік подано такі цікаві відомості: у «предварительном списке рукописей XI–XIV вв.» названо 1493 рукописи, із яких понад 90% – це пам'ятки, перекладені з різних мов, або переробки тих перекладів давніми тлумачами та книжниками; оригінальні

[479]Франко І. Історія української літератури // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1983. – Т. 40: Літературно-критичні праці. – С. 67 – 69.

твори, виходить, складають лише менше 10%. Переважання перекладної літератури за часів Київської Русі свідчило про те, що в найдавнішому українському письменстві велику вагу мали і значну роль відігравали чужоземні джерела. «Головною складовою частиною найстарішої літератури, – пише Д.Чижевський в «Історії української літератури», – була література позичена і перекладна»[480]. Джерелами тієї літератури, на думку вченого, було передусім письменство візантійське, хоч у ньому можна виділити виразні болгарські, моравські, чеські елементи. Окрім того, названо й інші джерела: скандинавські, індоєвропейські, азійські, західноєвропейські, які підживлювали здебільшого оригінальну літературу, залишившись у ній як помітні інтертекстуальні елементи.

Тотальний вплив на зародження українського письменства середньовічної літератури візантійського типу зумовлений кількома істотними чинниками:

а) *геополітичний чинник:* візантійські володіння сягали південних рубежів Русі, і Візантія як могутня на ті часи імперія неодмінно включала Русь у коло своїх політичних, економічних, релігійних та культурно-освітніх інтересів;

б) *запровадження християнства* – як передусім ідеологічна диверсія проти Русі з метою уведення її у силове поле візантійської політики, у склад імперії; Русь на державному рівні не вчинила опору цій диверсії, а сприйняла її як історичну перспективу, внаслідок чого відкрилися шляхи для імпорту культурних надбань південнослов'янських народів.

[480]Чижевський Д. Історія української літератури. – Тернопіль: Феміна, 1994. – С. 49.

Візантійський вплив у наукових джерелах часом називають «першим південнослов'янським впливом», але таке визначенням є неточним з огляду на те, що до складу Візантійської імперії у X–XI ст. входили не тільки південні слов'яни, а й неслов'янські народи. Цей вплив в цілому має такі риси:

1. Запозичення передусім текстів християнських – для розповсюдження християнської ідеології та практичного обслуговування релігійного культу;

2. Формування книжної (літературної) мови на основі староболгарської (старослов'янської);

3. Транспортування літературних жанрів – як релігійних, так і світських – у формі готових зразків для наслідування і творчого засвоєння;

4. Синтетичний характер впливу: запозичувалася не лише література, а загалом – увесь візантійський культурний комплекс: художнє і релігійне слово, музика і спів, архітектура, живопис, книжкова графіка, мистецтво оформлення книг, обрядовість, скульптура; все те тісно було пов'язане з християнськими віруваннями, оскільки тогочасне мистецтво Візантії обслуговувало релігійний культ;

5. Через Візантію Україна-Русь засвоювала інтелектуальну та художню культуру античності, давнього Єгипту, арабського Сходу, що синтезувалися у візантійській культурі.

Якщо ми приймемо тезу про те, що руська література виникає як прямий наслідок запровадження християнства на Русі, то маємо автоматично прийняти й ідею про «трансплантацію» візантійсько-болгарської книжності на києворуський грунт. Такої думки дотримувалися як дехто з давніших дослідників української

літератури (О. Огоновський, М. Возняк), так і новочасні російські медієвісти. Наприклад, Д. Лихачов категорично стверджує, що в ранніх літературних явищах «ми повинні бачити не вияв «впливу», а вияви трансплантації візантійської культури на слов'янський ґрунт. Пам'ятки пересаджуються, трансплантуються на новий ґрунт і тут продовжують самостійне життя в нових умовах та часом у нових формах»[481]. І. Франко, визнаючи, що «церковне і морально-повчальне письменство надходило на Русь з Візантії і Болгарії»[482], усе ж стверджує, що українсько-руська література виникла до християнства, введення якого зумовило її інтенсивніший розвиток; Д. Чижевський вважає вирішальним для зародження української літератури «болгарський чинник», але розглядає «стару народну словесність» як попередницю писемної творчості[483].

Безперечно, трансплантаційні процеси (пересадка), які сприяли становленню давньої літератури, були, але їх не варто абсолютизувати, оскільки у фундамент нашого письменства покладено не лише візантійські та болгарські камені. Якщо ж застосувати цей медичний термін «трансплантація» до літератури, то треба зважити (в дусі медицини) на ту закономірність, що пересаджений об'єкт приживається тільки в органічному для нього середовищі, інакше відбудеться відторгнення. Для виникнення давньої літератури мали зна-

[481]Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. – М., 1977. – С. 21 – 22.

[482]Франко І. Історія української літератури // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1983. – Т. 40: Літературно-критичні праці. – С. 71.

[483]Чижевський Д. Історія української літератури. – Тернопіль: Феміна, 1994. – С. 32 – 38, 70.

чення різні літературні і культурні чинники – їх можна уявити у вигляді комплексу, елементи якого володіли потужнішою чи слабшою кінетичною енергією. Простіше простого подати «долітературну епоху» як своєрідну tabula rasa, на якій чужими письменами та образами створено літературні цінності – власне, саму літературу, але ж не все пересаджувалося з Візантії та Болгарії, не все сприймалося, і не все прижилося; була й автохтонна усна творчість і писемна традиція, були й власні садівники, котрі дбали про свій сад, хоч і висаджений частково з привезених з чужини дерев. Загалом, у цьому випадку метафора саду досить доречна, адже будь-який сад закладається з принесених саджанців, і якщо вони приймуться, їх щеплюють, окультурюють – і тоді сад перетворюється на самобутній живий комплекс.

Як би ми не говорили – строго науково чи образно – а все ж для початкового етапу у розвитку української літератури годиться термін «творче засвоєння» – того культурно-літературного досвіду, який найбільше підходив для форм духовного життя передусім суспільної еліти і вписувався в естетичні поняття тієї давньої доби.

Що являла собою староболгарська література IX–XI ст., яку Д.Лихачов називає «посередницею» між візантійським та руським письменством?

IX–X ст. – це період розвитку Першого Болгарського царства. Культ писемного слова і книжності, започаткований Кирилом та Мефодієм, створення літератури на місцевій мовній основі (на відміну, наприклад, від західних слов'ян, де панувала латинська писемність), державна підтримка літературної й освітньої

справи, особливо за часів правління царя Симеона (893–927 pp.) – все це зумовило «золотий вік» болгарської літератури. У ній розвивалися такі жанри, як літописний, ораторський, житійний, гімнографічний, епістолярний, публіцистичний, поетичний, похвального слова, учительної бесіди та ін. Ця творчість була здебільшого пов'язана з християнською ідеологією, її джерела – грецько-візантійська класика (переважно ранньовізантійські твори, що синтезували в собі близькосхідну та грецьку словесність). Болгарські книжники переповідали на свій мовний лад християнські церковні тексти, як це робив, зокрема, Симеон Метафраст у X ст., а також творили оригінальні словесні пам'ятки, покладаючись на вже відомі жанрові схеми.

Ситуація в болгарській літературі змінилася в другій пол. X ст., коли Візантія розпочала завоювання Болгарії. Але Русь ще встигла зачерпнути з вільних болгарських рук не тільки готові книжні взірці творчості, а й перейняла «готову» літературну (старослов'янську, церковну) мову і засвоїла жанрові схеми, які продуктивно розроблялися в Болгарії. Причому ті припущення, що цей процес розпочався ще до офіційного прийняття Руссю християнства, мають під собою історичний ґрунт. Русь повною мірою скористалася саме болгарським художнім досвідом (а не, скажімо, безпосередньо візантійським), зважаючи передусім на мовну близькість та можливість на основі запозичених взірців творити свою літературу.

Оскільки перед Руссю стояла прагматична мета – прийняти ті твори, які мали б обслуговувати церковне буття, пропагувати християнство і виховувати людей нової віри, – то, зрозуміло, на Русі був творчо

освоєний літературний пласт, який хронологічно відносять до ранньовізантійської доби (IV–VI ст.). Апробований у Болгарії, він застосовується насамперед як ідеологічний інструмент і на Русі, водночас слугуючи резервуаром для художніх пошуків перших руських письменників.

Славісти і досі ведуть дискусію про те, що Русь не була готова сприйняти увесь класичний художній досвід Візантії та Болгарії, зокрема поетичні та драматичні жанри. Але питання, мабуть, не в тому, чи була готова сприйняти, а в тому, чи мала вона в тому потребу? Маючи іншу, ніж на Русі, світоглядну й естетичну основу, візантійсько-болгарський художній конгломерат об'єктивно не міг повністю прижитися на Русі: поширювалися і перероблювалися хронографи, житія, апокрифи, проповіді, повчання при сприянні княжої і церковної верхівки, що дбала про впровадження нового віросповідання. Потреби в літературних поетичних та драматичних жанрах у раннього руського письменства не було, бо естетичні смаки у цьому сенсі задовольнялися розвинутими фольклорними жанрами.

Історики української літератури традиційно поділяють письменство початкової доби (XI–XIII ст.) на «перекладне» та «оригінальне», відносячи до першої групи твори, запозичені передусім з Болгарії та Візантії, а до другої – писемні пам'ятки, витворені на власне руському ґрунті і відмінні від запозичених місцевою тематикою, персонажами, колоритом. При цьому «перекладна» література розглядається як хронологічно первинна, як літературна підоснова оригінальної творчості давньої доби; відповідно, суто руські пам'ятки

постають як похідні від перекладних, як своєрідне відгалуження, що оформилося у самобутнє художнє явище.

Власне *перекладною літературою*, що поширювалася на Русі протягом раннього періоду становлення письменства, можна назвати насамперед староболгарські переклади з грецьких джерел. То були переклади, здійснені болгарськими книжниками у самій Болгарії, а також у монастирях Константинополя та Афона, звідки їх приносили купці, місіонери та паломники. Очевидно, перекладацька робота згодом велася і на Русі. Більшість «оригінальних» творів, що дійшли до нашого часу у варіантах та списках, відзначаються компілятивним характером; відміни трапляються там, де виявляє себе творча індивідуальність. З іншого боку, «перекладні» твори (хіба що крім Святого Письма) – це не стільки перекладені, скільки переказані твори і певним чином пристосовані до розуміння «метафраста» (переповідача) і потреб читача або слухача. Отже, немає чіткої межі між «перекладною» та «оригінальною» літературою. Більше того, це одна література, у якій де більшою, а де меншою мірою обробляються відомі мотиви, сюжети, образи. Серед літературних надбань того часу можемо виділити літературні переробки, компіляції, авторські твори, офіційно-ділові тексти, які були складниками цілісного літературного процесу.

Рецепція Біблії.

До нашого часу дійшли пергаменні рукописи XI ст. з текстами Псалтиря. Найдавніші списки євангельських текстів такі (за І.Франком): Остромирове євангеліє (1056–1057 рр.), уривки Турівського євангелія (XI ст.), Мстиславове Євангеліє (початок XII ст.), Юріївське євангеліє (коло 1120 р.), Галицьке євангеліє (1144 р. і

1301 р.), Добрилове євангеліє (1164 р.), уривки з Апостолів XI – XII ст. Наявність саме таких списків пояснюється тим, що ці книги використовувалися під час церковних обрядів та служб, відтак були вони трьох типів: 1) *паремійники*, куди входили старозавітні тексти, 2) *апракоси* – тексти Нового Заповіту, 3) *псалтирі* – збірники релігійних пісень та гімнів (псальм). На Русь Біблія (фрагментарно, в окремих книгах, частинах) прийшла в старослов'янському (церковнослов'янському) перекладі.

Книги Біблії помітно вплинули на книжність і літературну творчість письменників давньої України-Русі. Святе Письмо не тільки формувало їх світоглядні засади, морально-етичні переконання, а й давало взірці жанрових форм, художньо-образних засобів, стилістичних прийомів. Біблійний канон – це маленький літературний всесвіт (С.Аверинцев), у якому представлено міфи, легенди, епос, релігійно-ритуальні та юридичні кодекси, історичні хроніки, притчі, житія, народні пісні, афоризми різної тематики, проповіді і повчання, молитви та замовляння, пророцтва та діалоги, любовну лірику та релігійні гімн. Деякі з цих літературних форм достатньо розроблені, деякі існують у Біблії в зародковому стані, але всі вони безпосередньо чи опосередковано (через запозичені, перекладні твори) впливали на становлення та розвиток давньої української літератури[484].

За доби Київської Русі Біблія помітно вплинула на ідейний зміст і художню форму літературних пам'яток.

[484]Сулима Віра. Біблія і українська література. – К.:Освіта, 1998. – С. 105 – 108.

«Повість врем'яних літ» подає цілісну історію Київської Русі, включивши її в історію світову та християнську. Літопис являє собою своєрідний збірник, до якого увійшли прямі цитати і перекази біблійного тексту, фрагменти богословських трактатів, житія святих, а також історичні оповідання, топонімічні легенди, військові повісті, прислів'я, приказки та ін. Характерно, що «Повість» розпочинається розповіддю про всесвітній потоп, у якому порятувався Ной, котрий згодом розділив географічні простори між своїми трьома синами, і місцевість, де виникла Русь, випала Яфету. Цим літописець вказував на те, що руська історія невіддільна від світової. Ключове значення на перших сторінках пам'ятки має промова Філософа, котрий переповідає історію людства в біблійній інтерпретації – від сотворіння світу до пришестя Ісуса Христа, який дає людям нову можливість досягти Царства Божого. У «Повісті» натрапляємо на цитування з таких біблійних книг: Буття, Вихід, Левит, Книга царів, приказки Соломона, Екклезіаст, пророцтва Даниїла, Ісайї, Єзекиїля, Михея, Амоса, книги Нового Завіту – Євангеліє, послання апостолів, Одкровення Іоанна Богослова.

Київський митрополит Іларіон проголосив промову «Слово про Закон та Благодать» десь року 1049-го в присутності Ярослава Мудрого. Зорієнтованість проповіді означена цитуванням із Святого Письма: «Що бо в інших книгах писано і вам відомо, те тут викладати було б зарозумілістю і славопрагненням. Не до невігласів бо пишемо, а до таких, що досхочу наситилися солодощами книжними»[485]. У проповіді Іларіон посилається

[485]Іларіон Київський // Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX – XV століть: У 2 кн. – К.: Аконіт, 2002. – Кн. 1. – С. 276.

на книги Буття, Суддів, Псалтир, на пророків Ісайю, Єремію, Даниїла, на євангелія від Матвія, Луки, Іоанна. Автор згадує таких біблійних персонажів, як Мойсей, Авраам, Агар, Сара, Яків, Манасія, Давид, Соломон, переказує легенди про Закон, даний Мойсеєві та його народу, про Благодать, пояснену в Нагорній проповіді Ісуса Христа. Іларіон, вільно оперуючи біблійним матеріалом, добираючи з різних книг епізоди і цитати, проводить головну думку проповіді – Бог вивів людей із мороку язичництва, давши їм Закон, а Син Божий, втілившись у людину, своєю жертвою визволив усіх і вказав шлях до життя вічного.

Християнські настанови пронизують «Повчання» Володимира Мономаха (твір з'явився прибл. 1117 р.). У ньому цитуються Псалтир, Євангеліє, Книга Ісайї, послання Павла до коринфян, а також «Шестоднев», «Пролог», «Тріодь пісна» та ін. Апеляції дло священних книг вказують на основний пафос «Повчання» - християнський. Біблійна мудрість стає для самого Володимира критерієм учинків і моральною настановою. Зокрема, пригадується епізод, як приходили посли і підбивали його на війну з братами, але Володимир не захотів «хреста переступити», тобто порушити клятву і моральний принцип. Випровадивши послів, князь узяв Псалтир, і його погляд упав, ніби навмисне, на рядки: «Чого сумуєш, душе моя? Чого непокоїш мене? Уповай на Бога, а я буду славити Його!» (XLI псалом). Повчаючи своїх дітей, майбутніх державців, Володимир подає у власній інтерпретації настанови із Нагірної проповіді Христа: «Милостиню чиніть щедру, бо ся єсть начаток всякому добру (...) Не наслідуйте лиходіїв, не завидуйте тим, що творять беззаконня (...) Лучче

єсть у праведника мале, аніж багатство беззаконників велике (...) Нечестиві погинуть, а праведним Він чинить милосердя (...) Усього ж паче – убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте й подавайте сироті, і за вдовицю вступітесь самі, а не давайте сильним погубити людину. Ні правого, ні винного не вбивайте і не повелівайте вбити його»[486].

Релігійно-християнська література у перекладах.

Близькими до Святого Письма, та водночас жанрово самостійними творами, які слугували релігійному християнському культу на Русі були такі книги:

1. *Служебна Мінея (Часослов) (грецьк. мінеа – місячний)* – вміщувала хронологічно впорядковані тексти церковних відправ на кожен день місяця; з-поміж них особливе літературне значення мали тексти пісень, поетичні та образні, емоційно наснажені (відомі автори текстів – Роман Солодкоспівець, Іоанн Дамаскин, Андрій Критський).

2. *Житіє* – це епічний повчальний твір з розвиненим сюжетом, побудованим на матеріалі біографії реальних або легендарних осіб, котрих християнська церква проголосила святими. Агіографічні (*агіо* з грецьк. – *святий*) легенди прийшли на Русь із запровадженням християнства з Візантії та Болгарії. Найпоширеніший із них – *Четьї-Мінеї* (від церковнослов'янського «*чести*» – *читати* й грецького «*мінеа*» – *місячний*); це книга, яка читалася у дні, коли за церковним календарем вшановували святих; матеріал тут

[486]«Повчання» Володмира Мономаха // Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX – XV століть: У 2 кн. – К.: Аконіт, 2002. – Кн. 2. – С. 35 - 37.

розташовувався згідно з вимогами християнської обрядовості. Короткий виклад житія – *пролог*, а збірник таких оповідок називається *синаксар*, тобто *місяцеслов*, де проложні житія подавалися за церковним календарем і призначалися для богослужіння (на кожен день року випадало декілька житій і вшанування святих).

В агіографічній легенді носіями християнських чеснот є різні персонажі, але всіх об'єднує іконографічний (від грецьк.: *зображення + опис*) канон, тобто відповідні правила, якими продиктовано змалювання центрального героя, наділеного доброчинністю і покірністю Божій волі. Літературний «лик» святого подавався за сформованою схемою: вступ (похвала-енкомія святому), час і місце народження героя, відомості про його батьків, прозріння та прийняття чернечого сану (вибір аскетичного способу подальшого життя во ім'я Господа), страждання, муки, боротьба зі спокусами, втеча од світу в пустелю або печеру, подвижницька діяльність, завершення земного шляху, посмертні чудеса.

Православна церковна традиція виділяє декілька типів святих: Богородиця, безплотні сили (ангели, архангели), пророки (персонажі Старого Заповіту), апостоли, святителі, мученики, преподобні, безсрібники, блаженні. Давня руська спільнота сприйняла християнських святих по-своєму, часом диференційовано: княжо-боярське середовище симпатизувало образу полководця – архистратига Михаїла, дружинники – воїнам Гергію Побідоносцю та Дмитрію Солунському, ченцям імпонували персонажі аскетичного типу – Антоній Єгипетський, Сава Освященний, Антоній Великий, Феодор Студит, Андрій Юродивий, Василій

Новий, а соціальним низам подобалися заступники та добротворці – Миколай Мирлікійський, Пантелеймон-цілитель, безсрібники Кузьма й Дем'ян, Олексій, що зневажив багатство. Нова християнська ідеологія пропонувала героя, котрий мав замінити руським людям билинних богатирів та язичницьких богів, отож житія, за суттю своєю, поступово витісняли колишніх заступників, помічників, берегинь.

3. *Патерик* (з грецьк.: *патер – батько, отець*) – збірник оповідань про ченців якогось монастиря або місцевості. Такий тип творів виник у IV–V ст. у середовищі єгипетських монахів та був об'єднаний у «Патерик Єгипетський». До нас він потрапив у перекладі з грецької мови за часів Київської Русі і мав назву «Сказання про єгипетських чорноризців». На початку VII ст. сформувався інший патерик – Сінайський, який також опинився на Русі у перекладі з грецької. Він розповідає про подвижників сінайських та палестинських монастирів. Значна частина оповідок належить Іоанну Мосху, котрий побував у Єгипті, Сирії, на остовах Самос, Кіпр, у Римі, збираючи легенди про аскетичні подвиги тамтешніх ченців, об'єднавши їх згодом у «Луг духовний», що є ядром патерика. «Патерик Скитський» – збірник з уже відомих раніше патериків, своєрідне «вибране», яке призначалося для келійного читання в монастирях (ранній переклад з грецької здійснено було у нас в XI ст.). Власне, оті названі патерики і стали літературним зразком для руських письменників, котрі взялися за створення свого збірника розповідей про знаменитих монахів, які мешкали на Печерській горі в Києві.

4. *Твори «отців церкви»* (богословська література) – це численні інтерпретації, авторські тлумачення Свя-

того Письма, рання християнська література IV–VII ст.[487] До найвідоміших і найпоширеніших у духовній культурі Київської Русі належать такі автори богословських інтерпретацій: Єфрем Сирин (IV ст.) – видатний представник класичної доби сирійської літератури, автор таких творів, як гімн «Сім синів Самони», «Пісень про Рай, або Про стан душ, розлучених із тілом», «Суперечка Неба і Землі»; Григорій Богослов (середина і друга пол. IV ст.) – один із трьох Великих Святителів (ще Іоанн Золотоуст та Василій Великий), зі сходу Малої Азії (Каппадокії), християнський церковний діяч та письменник, автор проповідей та поетичних творів («Славословіє», «Розмисел», «Скарги» та ін.); Роман Солодкоспівець (кінець V – перша пол. VI ст.) – один з найвідоміших творців християнської гімнографії грецькою мовою, автор таких різновидів цього виду творчості, як акафісти, ікоси, кондаки і власне гімни; Іоанн Дамаскин (друга пол. VII ст.) – богослов і вчений, автор енциклопедичного збірника «Джерело знання», церковних піснеспівів; Іоанн Золотоуст (друга пол. V ст.) – один із найпопулярніших на Русі богословів, котрий є автором проповідей, повчань та молитв, що сформували збірник під назвою «Златоструй». Про його вишуканий стиль та художню майстерність дає уявлення «Слово про нічну молитву», перекладене М.Возняком: «Не для того ніч сотворена, щоб ми постійно спали. І ти встань та поглянь

[487]Для ознайомлення з найновішими перекладами та коментарями про цю літературу відсилаю до видання: Аверинцев Сергей. *Переводы. Многоценная жемчужина. Преп. Ефрем Сирин*, свят. Григорий Богослов, Палладий Еленопольский, преп. Роман Сладкопевец, преп. Исаак Сирин, преп. Иоанн Дамаскин, преп. *Феодор Студит.* К.: *Дух і літера*, 2006.

на лад Неба. Вийди з дому і подумай про глибоке мовчання ночі. Тоді стане душа чистіша й легший твій розум. Хай велике мовчання і тиша приведуть тебе до каяття. Якщо ти знову глянеш у Небо на зорі, то побачиш його прикрашеним наче безліччю очей. І коли ти подумаєш, де ті, котрі роблять удень шум, сміються, бавляться і скачуть, творять неправду та зло без міри – всі вони сплять тепер, нічим не кращі од мертвих, – тоді ти погордиш усією людською величністю та зарозумілістю, побачивши, як з настанням ночі сон очарувава істоту. Сон – образ смерті та образ кінця усього світу. Коли ти пройдешся по вулицях та увійдеш в оселі, то не почуєш жодного голосу, бо всі там лежать немов у могилі. І ось ти повинен збудити душу, підняти сили розуму, подумати»[488].

5. *Збірники релігійних текстів.* Популярними у добу Київської Русі (і аж до XVIII ст.) були збірники, складені із творів («бесід») Іоанна Золотоуста: «Златоструй», «Златоуст», «Маргарит». Наприклад, повна редакція «Златоструя» вмістила 138 «слів» Золотоуста – це в основному проповіді та повчання, які мають дидактичний характер: про необхідність відвідувати церкву і перейматися службою Божою, про дотримання посту, про щире покаяння, про шанобливе ставлення до батьків, «учителів» і «старійшин», про милосердя, терпимість, уникання мирських спокус, турботу про чистоту помислів та вчинків; поради не впадати у журбу і надмірно не оплакувати померлих, пам'ятати про суд Божий. Найраніший список «Златоструя» відносять до XII ст. «Златая цепь» – підбірка повчальних текстів,

[488]Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – С. 104 – 105.

перемежована уривками із хронографів, патериків, постанов церковних соборів, тобто своєрідна енциклопедія церковного буття. Деякі тексти цього збірника включені до «Ізборника» Святослава (1073 р., 1076 р.), що означає: «Златая цепь» перекладалася і поширювалася вже в XI ст.

6. *Апокрифи* – оповідання легендарного характеру про осіб і події з біблійної історії, які не входять у канонічний, тобто офіційно визнаний церквою, текст Святого Письма. Цей жанр можна розглядати як проміжну групу досить розповсюджених та популярних у народі творів між релігійною та світською літературою, яка за формою побутування нагадує твори фольклорні. Апокрифи грунтовно досліджені І.Франком, котрий зібрав сотні таких творів, уклавши їх у 5-томне видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів» (Львів, 1898-1910 рр.) і написавши до нього значну за обсягом та науковою вагою передмову. Дослідник простежує шлях окремих старо- та новозавітних мотивів і сюжетів від першоджерела і до староруських варіантів, які становили собою самобутні переробки, яскраво позначені національним колоритом – своєрідний «релігійний епос». Зазначено, що обробка «вічних» мотивів на Русі розпочалася з часу проникнення сюди християнського віровчення, а джерелом переробок були апокрифічні євангелія, «Палея історична», «Палея тлумачна», а також візантійські хронографи, що мали в собі відповідні «вставки». Потрапивши на інородний грунт, «релігійний епос» «набирав у себе нових ідей і нових форм, запліднював фантазію народну, служив підоймою пропаганди ідей релігійних і моральних – одним словом, відіграв вельми важну роль в історії духовно-

го розвою»[489]. З-поміж багатьох апокрифів І.Франко відзначає такі: «Адам», «Про древо хресне», «Єнох», «Ламех», «Листвиця», «Заповіти патріархів», «Ісааків сон», «Молитва Йосифова», «Мойсеїв заповіт», «Ісход Мойсея», «Псальми Соломонові», «Пісні Давидові», «Об'явлення Іллі», «Об'явлення Захарії», «Ісаєве видіння», «Про полон єрусалимський», «Суди Соломона», «Про Соломона та Китовраса». Під впливом перекладних апокрифів ще із часів Русі витворилися апокрифи оригінальні (скоріше – переробки відомих біблійних сюжетів та мотивів), до яких І. Франко відносить оповідання про апостолів Андрія, Фому, Матвія, Івана, Петра, про святих Стефана, Варнаву, Павла, Діонісія, Климента, про Симона та Юду тощо[490].

Світська література в перекладах (книги для дозвілля).

1. *Історична література.* Світськість такої літератури досить відносна, оскільки історія викладається тут концептуально – як здійснення промислу Божого; але зображені події виходять за межі біблійної схеми історії, часом зовсім її не стосуються, а головні герої поглинуті суто земними пристрастями і державними діяннями. З Болгарії на Русь прийшов переклад світової історії *Іоанна Малали* (VI ст.), яка охоплює події античні та ранньовізантійські. Цей переклад був відомий руським книжникам вже в XI ст., оскільки уривки з

[489]Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 38: Літературно-критичні праці (1896-1911). – К.: Наукова думка, 1983. – С. 12.

[490]Про дослідження І.Франком апокрифів та вплив апокрифічних оповідань на українську літературу можна прочитати у дослідженні Ярослави Мельник «Іван Франко й Biblia Apocrypha» (Львів, 2006).

нього потрапляють до тексту «Повісті врем'яних літ». Скористалися літописці і хронографом (хронікою) монаха *Георгія Амартола (IX ст.)* , котрий основну увагу звертає на візантійську історію – від «сотворіння світу» до 842 р., то переповідаючи сухо і педантично, то вдаючись до вільних, сумнівних з погляду науково-історичного оповідок. Хроніка *Георгія Синкелла* (поч. XI ст.) – твір, що охоплює всесвітню історію від Адама і до часів римського імператора Діоклетіана (кінець III ст.). Найдавніший список хроніки зроблений на Русі в середині XI ст., матеріали з нього використовувалися передусім у літописанні. Хроніка *Симеона Логофета* – історичний твір X ст., запозичений руськими книжниками з болгарських перекладів і доточений викладом візантійської історії Костянтина Багрянородного, що є скороченим варіантом Хроніки *Іоанна Зонари*. Історію Палестини (від II ст. до н.е. – до 80-х років I ст.) написав *Йосип Флавій*, назвавши свій твір «Історія Іудейської війни», оскільки в центрі розповіді повстання в Іудеї в 67–73 рр. (опис битви повстанців з римськими легіонами, осада та взяття Єрусалиму імператором Титом). Те, що автор прагнув до цікавого та образного викладу подій, наслідуючи кращі взірці атичної стилістики, не могло не сподобатися руським письменникам, тож вони чимало перейняли для своїх творів од Флавія. *Історична Палея* («Книга битія небес і землі») хоч і викладала старозавітну історію, проте не в усьому дотримувалася канонічного тексту, тому більше залишила, на думку М. Возняка, свої сліди в усній народній словесності, ніж у давній літературі[491].

[491]Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – С. 110.

2. *Белетристика (повісті)*. «Олександрія» – епічний твір, складений по-грецьки на рубежі II – III ст. із біографічних оповідань про Олександра Македонського. Справжня історія македонського царя оповита легендарними та міфічними колізіями і деталями. У творі Олександр – син не Філіпа, як в історії, а єгипетського царя Нектанеба, про якого ходила слава як про жерця-знахаря. Народження майбутнього героя супроводжувалося чудесними знаками та знаменнями: блискавка, грім, землетрус. Реальна біографія Македонського доточується вигаданими його походами в Італію, Африку, Карфаген. Вигадано і деякі ситуації на взірець того, як Олександр, переодягнувшись у купця, відвідує палац перського царя Дарія, з яким тоді воював. Інша оповідка приписує Олександру у дружини дочку Дарія Роксану, хоч з історії відомо, що дружиною йому була дочка бактрійського сатрапа. Чимало місця відведено описам екзотичних країв, які нібито відвідав Македонський під час своїх численних походів, а також розповідається, що він бачив там амазонок, рахманів та всілякі дива і фантастичних тварин. В «Олександрії» багато пригод, викладених дотепно та цікаво, що дає підстави відносити цей твір до ранніх форм авантюрної прози. Повість (дехто з дослідників називає твір романом) відома на Русі у XIII ст., тому й не дивно, що нею не скористалися як інформаційним джерелом руські літописці.

«Повість про Акира Премудрого» сягає ассірійського епосу V–VI ст. до н.е. На Русі перекладалася в XI–XII ст. У цьому творі йдеться про мудрого радника ассирійського царя Синагріпа – Акира. На старості літ бездітний Акир прийняв на виховання хлопця на ім’я

Анадан. Та вихованець виявився невдячним: оббрехав його перед царем, і старого мудреця засудили на смерть. Другові Акира вдалося його врятувати і заховати у підземеллі. Тим часом єгипетський фараон, дізнавшись про зникнення Акира, ставить перед Синагріпом вимогу: збудувати палац поміж небом та землею. Цар у відчаї. Дізнавшись, що його радник все ще живий, він прощає його і посилає до фараона. Акид мудро відхиляє вимогу єгиптян, розгадує низку їхніх загадок і з дарами повертається в Ассирію. Тоді цар видає Акиру підступного Анадана, який, не витримавши докорів мудреця, лопає від злості. Акиру належать такі мудрі висловлювання: не підвищуй голосу: якби криком будували будинки, то осел ревом своїм по два споруджував би за день; краще з розумним каміння носити, ніж з дурним вино пити; при розумному не роби дурниць, а при дурному не розкривай розуму свого; не будь занадто солодким, бо з'їдять, але не будь занадто гірким, аби не відкинувся від тебе друг твій; коли хтось слави добуде – не заздри, а коли впадуть на нього прикрощі – не радій; коли у гніві, не говори грубого слова, інакше назовуть тебе дурнем; прийди до скорбного зі словом утіхи – це дорожче, ніж золото; утримуй язик від хули, а руки від злодійства: ганьба однакова; розумному що не скажеш – прийме у серце своє, а дурня хоч батогом бий – нічому його не навчиш; спробував я гірке і кисле, але ніщо не може зрівнятися з бідністю; люби жону свою всією душею, бо вона – мати дітей твоїх і насолода життя твого; краще послухати п'яного мудреця, ніж тверезого дурня; краще ногою спіткнутися, ніж язиком; брехливе слово лише на перший погляд важке, наче олово, а потім

спливе; краще хай у тебе вкрадуть, ніж тебе злодієм назовуть; коли входиш у дім, де трапилось горе, то не говори про їжу і питво; коли ж сидиш на бенкеті, то не згадуй про печальне; маєш ти щось чи не маєш, все одно не журись: який толк від журби?

«Повість про Варлаама та Йоасафа» була досить популярна у давній українській літературі (М.Возняк називає її «духовним романом»). Дослідники цієї середньовічної пам'ятки, відомої у скарбниці словесного мистецтва багатьох народів Європи, вказують на її індійські джерела, підкреслюючи, що європейські варіанти цього твору – це християнізована легенда про Будду. В індійського царя Авеніра народився чудовної краси син, якого назвали Йоасафом. Звіздарі пророкують йому славу та багатство, але батька засмучує те, що син його стане прихильником християнської віри, яку він переслідує. Щоб убезпечити сина Йоасафа від рокованої долі, Авенір звелів збудувати для малого величний палац, з якого його не випускають, а слуги та відвідувачі не сміють оповідати про хвороби, смерть, нуджу і терпіння. Та нудно там було хлопцеві, отож впросився він часом виходити з палацу. Під час тих виходів Йоасаф довідується про інший світ, який ставить йому безліч запитань, на які він не може відповісти. І тоді Боже провидіння посилає під виглядом продавця коштовного каміння до Індії пустельника Варлаама, який би просвітив царевича. Пустельнику вдається не тільки переконати юнака у християнських догматах, а й охрестити його. І хоч цар Авенір, дізнавшись про це, хоче наздогнати Варлаама, аби той сам відвернув віру Йоасафата, але це йому не вдається зробити, так само як і хитрощами виправити становище. Одна з таких хитрощів –

спокушання царевича красунями, інша – дарунок у вигляді половини царства зі сподіванням, що державні справи відвернуть Йоасафа від християнства. Але той, ставши царем, будує церкви і проповідує нову віру, яку люди сприймають з радістю – так вся країна стає християнською, і навіть сам Авенір охрещується. Царствування не приносить радості Йоасафу, тому він доручає владу своєму ставленику, а сам іде у волосяниці, залишеній йому Варлаамом, у пустинь, де у великій скруті та різноманітних спокусах шукає свого вчителя. Йому вдається його знайти, прожити в усамітненні з ним тридцять п'ять років, поховати його і самому вмерти. Коли про це дізналися в індійському царстві люди, то прийшли на те місце і застали обидва тіла нетлінними, тож перенесли їх у столицю для поклоніння.

Поширеними на Русі із найдавніших часів були ще й такі повісті: «Повість про Троянську війну» (відомий переказ з античних часів), «Девгенієві діяння» (переробка візантійської поеми X ст. про Василя Акрита, сина грецької красуні та сарацинського (арабського) царя Аміра, що пореїхав у Грецію, прийняв християнство та уславився багатьма благими та героїчними справами), «Повість про Індійське царство» (твір, де розповідається про загадкове царство на Сході, де є багато золота і срібла, цілюща вода, яка дарує безсмертя, де живуть високі люди із собачими головами та є ще багато дивовижних речей), «Стефаніт та Інхілат» (себто Увінчаний та Дозорний – збірник алегоричних казок-байок індійського походження, у якому поєднано відомості про тварин з моралізаторськими повчаннями.

3. *Пізнавальні книги*. «Християнська топографія» Козми Індикоплова (VI ст.) – це своєрідна енцикло-

педія світу, як його уявляв собі автор-християнин. Купець з Візантії подорожував по Аравійському півострові, у східній Африці, з чого склав географічні та астрономічні уявлення про географію землі. Свої уявлення він доводить і підтверджує цитатами зі Святого Письма. На його погляд, земля нагадує корабель на взірець Ноєвого ковчега або Мойсеєвої скинії (*шатро, намет*) серед океану. По краях землі простягається мур, що з'єднується із небом. Сонце заходить за скелю на півночі, а рухом сонця, так само як і місяця та зірок, керують ангели, послані Богом. На землі розміщені родючі поля, сухі пустелі, ріки, гори, долини, села і міста, але пильну увагу привертають ті місця, які освятив своєю присутністю Ісус Христос, старозавітні та новозавітні персонажі. У давній Україні цей твір був джерелом відомостей про далекі краї, зокрема про Святу Землю, цими відомостями користувалися і перші руські паломники, вирушаючи на прощу.

«Шестоднев» (друга половина IX ст.) – твір, який у популярній формі розповідає про створення світу, спираючись на канонічні біблійні схеми. На Русь потрапив у декількох редакціях з Болгарії, зокрема у такому варіанті - «Бесіди на Шестоднев» Іоанна Екзарха, котрий переклав трактат візантійського богослова, філософа і поета Іоанна Дамаскина (675-753 рр.) «Джерело знання» і написав свою передмову.

«Фізіолог» – книга, у якій в алегорично-символічній формі розкриваються важливі місця із християнської науки моралі. За жанром оповідки із «Фізіолога» нагадують притчі або байки, головними персонажами яких є Лев, Ящірка, Пелікан, Орел, Осел, птиця Фенікс, Змія, Мурашка, Їжак, Лисиця, Пантерап, Єдинорог та ін.

Кожна така оповідка завершується моралізатоськими висновками та повчаннями, які підкріплюються цитатами із Святого Письма. Наприклад: *[Про лисицю].* Фізіолог сказав про лисицю, що вона тварина підступна: коли голодна і не знаходить здобичі, дивиться, де б їй знайти грязь чи м'якину, і валиться туди, підводить очі догори, втягує дихання у себе і роздувається. І птиці, вважаючи, ніби вона здохла, злітаються до неї, щоб склювати її, а вона вмить оживає, хапає їх і з'їдає. Так і диявол дуже підступний, як і всі справи його. Той, хто бажає скоштувати од м'яс його, помирає. М'яса ж його суть: блуд, сріблолюбство, сладострастя, убивство. Тому й Ірод подібний до лисиці. І в Пісні Пісень Соломон каже: «Ловіть нам лисиць, лисенят, котрі псують виноградники». І Давид у Псалтирі каже: «Дістануться вони на здобич лисицям» тощо. Отже, гарно Фізіолог сказав про лисицю».

«Бджола» (XIII ст.) – образна назва збірника, скомпонованого із висловів, почерпнутих у Біблії, у творах «отців церкви» Іоанна Золотоуста, Іоанна Богослова, Григорія Ніського, Василія Великого, із трактатів античних філософів та письменників Аристотеля, Піфагора, Демокріта, Діогена, Сократа, Плутарха, Софокла, Єврипіда, тобто вже за часів Київської Русі грамотні і вчені люди послуговувалися збірниками афоризмів. «Пчела» складається із семи десятків тематичних розділів, як мають, наприклад, такі назви: «Про мудрість», «Про правду», «Про благодать», «Про владу і княжіння», «Про брехню і наклеп», «Про навчання і бесіду», «Про сни», «Про пияцтво», «Про красу», «Про славу», «Про душу», «Про ворогів», «Про дружбу і братолюбіє», «Про блуд», «Про мир і рать», «Про жінок»

та ін. Цей перекладний (з грецької мови) збірник у давні часи був джерелом багатьох творів руських письменників, використовувався у проповідях, у повчаннях, епістоліях. Він розширював філософський та літературних кругозір не одного покоління авторів, а близкість форми таких висловів до народних прислів'їв та приказок забезпечила їм тривале функціонування у сфері словесної культури.

Значення перекладної літератури для становлення оригінального руського письменства полягає у тому, що вона:

а) вплинула на становлення тематичного та образного складу давньої української літератури;

б) мала значення для формування окремих літературних жанрів і жанрової системи средньовічного типу загалом;

в) вплинула на фомування стилю, який можна назвати *символічно-алегоричним* (це домінанта стилю середньовічних літератур), оскільки він в цілому *риторичний*, спрямований до розуміння читача грамотного, книжного, релігійного;

г) сформувала функції літератури:

– ідеологічну,

– дидактичну, морально-етичну, виховну,

– пізнавальну;

д) піднесла авторитет писемного слова, передусім через різноманітну популяризацію та інтерпретацію Слова Божого (Святого Письма);

е) спричинила витіснення автентичної усної творчості, усного слова (трасформація текстів, переакцентація текстів календарного циклу, поширення апокрифів).

8.2. Розповсюдження книжності на Русі

У «Повісті минулих літ» під 898 роком записано: [Кирило і Мефодій] «почали складати письмена азбуковні слов'янські і переклали «Апостол» і «Євангеліє» (...) Після цього переклали «Псалтир», і «Октоїх», і інші книги. Дехто почав хулити словенські книги, кажучи: «Недостойно жодному народові мати письмен своїх, окрім євреїв, і греків, і латинян, згідно Пілатового писання, що на хресті господньому написав»[492] (У Євангелії від Луки читаємо: «І був над Ним [Ісусом Христом] напис, написаний словами Грецькими, Римськими та Єврейськими: «Сей є Цар Іудейський» – Лука, 23:38). Як бачимо, до нашого першого літопису потрапив відгомін європейського забобону щодо слов'ян та їхньої мови: та мова принижувалася і виключалася із цивілізованих книжних мов Європи. Тож діяльність болгарських просвітників Кирила та Мефодія можна прирівнювати до подвигу, бо вони увели слов'янські мови у книжну культуру і довели спроможність тих мов виповідати по-своєму і Святе Письмо. Для слов'янської писемності це мало величезне значення. Так само і для писемності (книжності) Русі, про що свідчить легенда, зафіксована у житії Кирила: одна із його просвітницьких мандрівок пролягла саме на Русь, де він у Херсонесі (це місто було засноване древніми греками, нині це розкопане археологами городище на околиці Севастополя) бачив книги – Євангеліє і Псалтир, написані «руськими письменами». Дослідники цього епізоду із житія і досі сперечаються про «руські» пись-

[492]Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1989. – С. 15.

мена, які могли бути і «сурськими», себто сірійськими, а проте в кожній легенді може бути крапля істини: книги слов'янською мовою різними шляхами потрапляли на Русь ще до прийняття нею християнства.

Після офіційного запровадження християнства у 988 році розпочинається активна фаза поширення книжок на Русі. І знову можна згадати Херсонес (або Корсунь, як його названо в літописах). Саме там прийняв хрещення князь Володимир, а повертаючись у Київ, взяв із собою «попів корсунських», «мощі святого Климента», ікони та богослужебні книги – для проповідування нової віри. Одним із засобів християнізації, яку одразу ж почав проводити Володимир, була книжна справа: «І почав Володимир посилати забирать дітей у нарочитих мужів своїх і віддавати їх на навчання книжне (...) Через оцих, відданих на навчання книжне, і збулося пророцтво на Руській землі, в якому сказано: «Прийде час і глухі почують слова книжні і ясною буде мова гугнивих [заїкуватих]»[493]. Це пророцтво збувалося не дивним чином, а внаслідок наполегливої та цілеспрямованої праці давніх просвітників.

Книги на Русі з'являлися та поширювалися кількома шляхами:

1. *Принесення книг із Візантії* (грецькі, болгарські, паннонські, сербські, чеські книги), чому сприяла цілеспрямована діяльність християнських місіонерів, а також торгівля: купці привозили книги як коштовний товар і продавали церквам та монастирям. Не виключаються і «державні замовлення», тобто за вказівкою князя та тогочасних владик молодої Руської церкви

[493]Там само, с. 66.

посилалися люди для придбання необхідних для обслуговування релігійного культу богослужебних книг та іншої літератури.

2. *Переписування книг* при новостворених соборах та монастирях. Мабуть, найперший такий осередок виник при Софії Київській як спеціальний скрипторій, де перекладалися, переписувалися та оздоблювалися книги. Досить активно працював той скрипторій при Ярославі (Мудрому) у другій половині XI ст., що зафіксовано і в «Повісті врем'яних літ»: «І стала при ньому віра християнська множитися на Русі і поширюватися. І чорноризці почали множитися, і з'явилися монастирі. І любив Ярослав церковні устави, і попів любив дуже, особливо ж любив чорноризців. І до книг був прихильний, читав часто і вдень, і вночі. І зібрав писців много, і перекладали вони із гречизни на словенську Письмо. І написали вони багато книг. І славу цим здобули. І повчаються за їхніми книгами вірнії люди і насолоджуються, навчаючись божественного слова, – і так, неначе один хтось виоре землю, а другий засіє, а інші – пожинають і споживають страву неоскудну. І це так»[494] (запис під 1037 роком). За Типіконом (церковним статутом), кожна парафіяльна церква повинна була мати для проведення протягом року календарних служб не менше восьми богослужебних книг: Євангеліє, Апостол, Служебник, Требник, Псалтир, Мінея загальна, Тріодь пісна, Тріодь цвітна. Для соборних храмів кількість книг зростала до 26. Отож засновані скрипторії трудилися в поті чола, щоб забезпечити потреби церков та соборів (лише у Києві,

[494]Там само, с. 89.

як свідчить один іноземний мандрівник та проповідник Титмар Мерзенбургський, було 400 церков, у що можна повірити, враховуючи, що церквою могла бути невелика дерев'яна споруда, кімната у приміщенні, келія на Печерських пагорбах). Окрім осередку переписування та перекладання книг при Софії Київській, виникають інші: у Києво-Печерському монастирі, у Видубецькому монастирі, на що вказує дослідник давньої української писемності С. Висоцький у книзі «Київська писемна школа X–XII ст.» (1998).

Переписування книг була справою тривалою та трудомісткою. Із мініатюр, уміщених у книгах давньої Русі, можна скласти собі уявлення про те, як переписувалися книги. Зазвичай, аркуш розкладався на колінах писця, а перед ним на столі були чорнильниця, пера та інше писарське начиння. Текст переписувався з оригіналу, який лежав на пюпітрі. Наприклад, Остромирове євангеліє (всього 294 аркуші ін-фоліо (лат. *in folio – в аркуш*; дві сторінки одного аркуша, які мають один і той самий порядковий номер) писалося майже сім місяців, по півтори сторінки за день. 180 аркушів Лаврентіївського списку «Повісті врем'яних літ» були переписані за 75 днів[495].

Через те, що на виготовлення книги затрачувалося чимало часу та дорогих матеріалів, вона була дорога. Наприклад, щоб написати Архангельське євангеліє (завершене 1092 року, пізніше виявлене коло Архангельська), було затрачено 13 телячих шкур. А як виводиться із «Руської правди», ціна телячої шкури – 0,5 різани. Значить, 13 шкур коштували приблизно 6,5

[495]Владимиров Л.И. Всеобщая история книги. – М.: Книга, 1988. – С. 68.

різан. На вичинку тих шкур і виготовлення із них пергамену йшло днів 10-15, за що кожум'яка одержував плату (мзду) 13–18 різан. Отже, собівартість пергамену, потрібногго для виготовлення євангелія, складала десь 20–23 різани. За переписування тексту писцеві платили не більше 1 різани на день, а витрачалося на переписування 60–70 днів, відповідно за роботу писцеві платили 60–70 різан (приблизно 1,2–1,4 гривні). В результаті, за підрахунками палеографа Б. Сапунова, виходить: собівартість Архангельського євангелія дорівнює двом гривням[496] (*примітка*: 1 гривня за часів Київської Русі відповідала 49,25 г срібла; 1 гривня, по-іншому – це 20 ногат, або 25 кун, або 50 різан. Про реальну вартість гривні можна судити хоч би з вартості коня у ті часи: 2–3 гривні, ціна холопа – 5 гривень).

Скільки книг було в обігу на Русі в XI – XV ст., підрахувати неможливо, але дослідники цього питання прикидають: десь приблизно 10 тис. назв, 130–140 тис. томів[497]. Із того книжкового багатства, як підраховано та оприлюднено у «Предварительном списке славянорусских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР» (1966 р.), до наших днів дійшло лише 190 рукописних книг доби Київської Русі, з яких 26 болгарського та сербського походження: на XI ст. припадає 33 книги, на кінець XI – початок XII ст. – 17, на XI ст. – 85, на кінець XII – початок XIII ст. – 40, на 1200 – 1240 рр. – 15 книг.

Навіть така кількість книг вимагала певної кількості фахівців-книжників, але відомості про них досить скупі.

---

[496] Сапунов Б.В. Книга в России в XI-XIII вв. – Ленинград, 1978. – С. 90 – 110.

[497] Пятсот лет после Гутенберга. 1468-1968. – М.: Наук, 1968. С. 82.

З різних давніх текстів засвітилося понад сотню імен тих книжників, з яких половина були людьми духовного сану. За підрахунками Б. Рибакова, із 110 відомих писців XIV–XV ст. було: митрополитів – 1, монахів – 28, попів – 10, поповичів – 4, дияконів – 8, дяків – 19, писців, які іменували себе «рабами божими», – 35, «паробков» – 5, а всього – 47 церковників та 63 світські особи («миряни»), котрі у книгах залишали тільки імена та прийняті у ті часи «доповнення» до імен: «Єврем ізограф», «Гридя, подьячий дворцовий», «Станислав граматик», «Варлаам доброписець», «Микула, Лукин син» тощо[498].

·3. *Формування книгозбірень (бібліотек)* розпочалося, очевидно, вже в кінці X ст. Книги замовляли для домашнього читання знатні та заможні люди, передусім князі та бояри, про що свідчить виголовлення на замовлення Остромирового євангелія, «Ізборників» для Святослава. Припускають, що значну за обсягом (як на ті часи – декілька сотень книг) зібрав князь Ярослав (Мудрий), про що довідуємося із «Повісті врем'яних літ»: «Ярослав же цей, як уже сказали, мав любов до книг і багато переписував їх і зібрав у церкві святої Софії, яку сам сотворив і прикрасив її іконами многоцінними, і золотом, і сріблом, і сосудами церковними» (1037 рік). Існує навіть легенда про Ярославову бібліотеку, яка начебто була таємно захована у Києві напередодні монголо-татарського нашестя на місто у 1240 році. У середині XIX ст. археологи та історики всерйоз взялися за пошуки тієї бібіотеки, віднайдення якої могло б докорінно перевернути наше уявлення про склад літератури та книжності в XI ст. Та ці пошуки нічого не дали.

[498]Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. – М., 1948. С. 130 – 134.

Усе сказане варто доповнити рядками із нашого першолітопису, де проспівано гімн «ученню книжному», «мудрості книжній», кількома реченнями створено апологію (вихваляння, звеличення) книгам давнім (та й, додамо від себе, новочасним): «Велика бо польза биваєть человѣку от ученія книжного; и книгами бо кажеми и учими єсми путѣ покаянію, и мудрость бо обретаємь и въздержаніє от словес книжних; се бо суть рѣки напаяющи вселеную всю, се суть исходища мудрости; книгам бо єсть неисчетная глубина, сѣми бо єсми в печалѣ утєшаєми єсми, сѣ суть узда воздержанію (...) Аще поищеши в книгах мудрости прилежно, то отищеши великую пользу душѣ своєй; иже и часто кто чтет книги, то бесѣдуеть з Богом, или святими мужми»[499].

* * *

Те, що залишилося від старого письменства, – писав М. Грушевський, – «фрагменти, малі, припадково заховані скалочки»[500]. Причиною такого винищення давніх рукописів є не лише монголо-татарське нашестя у середині XIII ст., як прийнято вважати, а й драматична ситуація всередині Русі, внаслідок чого страждали і книги. Наприклад, Андрія Боголюбського літописці прославляють за те, що у 1160 р. він спорудив у Володимирі Успенський собор, прикрасивши його іконами та книгами, привезеними із Києва[501]. Але ж цей

[499]Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – 2-е изд. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – с. 112.

[500]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. К.: Либідь, 1993. – Т. 2. – С. 9.

[501]Полное собрание русских летописей. – Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1862. – С. 220.

Андрій, син київського князя Юрія, порушивши волю батька, у 1165 р. подався у Суздаль, прихопивши з Вишгорода ікону Богородиці (нині експонується у Москві), а з Києва – чимало книг. Через 13 років уже його син, Мстислав, напав на Київ, награбував тут всілякого добра, в тім числі і книг, та вивіз у володимирський Успенський собор. Згодом на Володимир напав рязанський князь Гліб і забрав звідти у Рязань частину книг як добутий трофей. У 1185 р. решта книг згоріла під час пожежі у Володимирі. У 1204 р. Київ захопив князь Рюрик з половцями, пограбувавши Софіївський собор, де була чимала книгозбірня.

Наведені факти відтворюють обставини, в яких гинули або розпорошувалися по Русі книги, в яких були й оригінальні та перекладні літературні пам'ятки. По всьому історичному шляху Х–ХІІІ ст. бачимо то скупчення писемних пам'яток, то прогалини. Аберація у сприйманні літературного буття тих часів неминуча, відтак наші уявлення про інтенсивність чи пасивність у розвитку руського письменства неадекватні і не дають підстав певним чином систематизувати, періодизувати його. Усе ж, наприклад, М. Грушевський виділяє «приготовчу стадію», відносячи до неї першу хронологізовану пам'ятку – «Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Руську правду», перші літописні зведення. Учений відзначає їх «високу літературну вартість» і висловлює думку про «інтенсивну попередню культурну працю»[502]. Він припускає, що й до хронологізованих пам'яток була писемна традиція, оскільки на порожньому місці такі високохудожні яви-

[502]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1992. – Т. 2. – С. 57.

ща, як ораторська проза, не виникають. «Найбільше пам'яток, – пише історик, – заховалося з другої пол. XI і на поч. XII вв., і тому ся доба представляється нам тим самим добою розцвіту нашого старого письменства»[503]. Цей «золотий вік», який означений від 1130 р. до монгольської руїни, вмістив такі видатні твори, як «Слово про Ігорів похід», проповіді Кирила Туровського, Київський літопис, Києво-Печерський патерик та ін. І все ж про розквіт літератури цього періоду доводиться говорити умовно, бо він – найсякравіший фрагмент у поруйнованій картині літературного розвою, але водночас фрагмент характерний, котрий засвідчує не стільки художній злет письменства, скільки його великі спроможності.

Літературний процес періоду Київської Русі географічно охоплював значну територію східної Європи, але генерувався таким культурним центром, як Київ. Створені у Києві та найближчих до нього землях літературні пам'ятки (незалежно від того, куди вони потім потрапляли) – це старовинне коріння української літератури, її початковий етап розвитку.

Є ще одна недругорядна обставина, яка змушує говорити про певну невизначеність – як кількісну, так і вартісну – протікання літературного процесу на його ранньому етапі. Більшість писемних пам'яток тієї пори дійшли в копіях, а протографи невідомі і, мабуть, втрачені. Зокрема, найдавніші списки «Повісті врем'яних літ» (Лаврентіївський та Іпатіївський) датуються відповідно XIV і XV ст.; «Слово про Ігорів похід» зафіксоване у списку XVI ст.; «Пам'ять і похвала князю Воло-

[503] Там само, с. 7.

димиру», Києво-Печерський патерик – початок XV ст.; «Сказання про Бориса і Гліба» – кінець XIV або початок XV ст. тощо. Є низка пізніших копій, а між копіями текстологи виявили чимало розбіжностей і відмін. Складається враження, що сьогодні маємо справу з літературою, від якої лишилася тінь у вигляді копій, котрі могли часто вибірково, фрагментарно відтворити чи то протограф, чи то «енну» копію з нього. І в цьому полягає значна складність в аналізі давніх писемних пам'яток, бо маємо справу з варіантами первинного тексту, як у випадку роботи з фольклорними текстами. Причина зникнення з поля зору протографів очевидна: ті тексти виникали в єдиному примірнику, з якого переписували, а з переписаного знову переписували – так розповсюджувався цей твір у часі і просторі. Протограф або губився серед інших списків, або втрачався зовсім. Водночас утворилося багато простору для сумнівів у скептиків, що не зовсім вірять у зниклу Атлантиду руської літератури.

Розділ 9.
ОСЯГНЕННЯ ЛІТЕРАТУРНОЇ САМОБУТНОСТІ

9.1. Становлення жанрової системи

Вирішальним чинником у зародженні української літератури, а відтак і літературних жанрів дослідники вважали болгарський чинник: «Прийнявши християнство з Візантії, східні слов'яни не могли дістати від неї слов'янської літератури», – зазначав Д.Чижевський[504]. При цьому віддається належне і візантійському письменству, яке зберегло і передало в українську художню свідомість деякі давньогрецькі традиції[505] (Б. Лепкий).

Адаптація запозичених книжних жанрів в умовах руського культурного буття відбувалася на тлі зіткнення двох типів культур, тому рецепція літератури візантійського типу мала як позитивні, так і негативні колізії. Інші історики літератури підкреслювали творчу взаємодію запозичених книжних та автохтонних усних жанрів. Звернуто особливу увагу на побутування у

[504]Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму. – Тернопіль: Феміна, 1994. – С. 70.

[505]Лепкий Б. Начерк історії української літератури. – Мюнхен, 1991. – С. 81.

давні часи на Русі збірників, до яких входили різні за тематикою, змістом та формою твори. Відмінною була і їхня жанрова природа, отож ті збірники поставали як жанрово синкретичні явища.

І. Франко, М. Грушевський та ін. відзначали, що жанри періоду становлення української літератури мали переважно «духовний» (релігійно-церковний) характер, який перейнято було від болгарського та візантійського письменства (передусім завдяки прийняттю християнства) та реапліковано на києворуському грунті.

М. Грушевський був переконаний, що чимало руських літературних жанрів – це «переробка, парафраза візантійських або болгарських», а «літературність» пам'яток діловодства та законодавства – відносна[506].

З російських учених, котрі займалися вивченням києворуського періоду в літературі, найбільшу увагу жанрам відвів Д. Лихачов[507]. Враховуючи міркування як українських, так і російських учених, можна реконструювати жанрову систему літератури періоду Київської Русі, визначити прикметні особливості кожного жанру в тій системі. Проте це нагадуватиме описову реконструкцію, таку собі інвентаризацію жанрів, у якій не все сходиться і вмотивовується, оскільки залишається неясним сам принцип підходу до жанрової природи літератури того періоду. Здебільшого бачимо

---

[506]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. 2. – С. 51.

[507]Лихачев Д. Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы: V Межд. съезд славистов. – М., 1963. – С. 47 – 70; Лихачев Д. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Славянские литературы: VII Межд. съезд славистов. – М., 1973. – С. 160 – 177.

застосування аристотелівського принципу «наслідування» у диференціації жанрів, тому і не випадковим є висновок Д.Лихачова, що давня література за своєю жанровою будовою ніби повторює будову феодального суспільства[508]. Але навряд чи буде виправданим цільове застосування у цьому випадку і гегелівського принципу «суб'єктивно-об'єктних стосунків». Спробуємо підійти до жанрової природи давньоукраїнської літератури з погляду *чинників* та *потреб*, які зумовили, визначили літературний статус жанрів. При цьому маємо врахувати не лише те, що йдеться про жанри в середньовічних літературах, а й специфіку їх трансформації і творення на києворуському грунті.

Загальнотеоретичне визначення жанру («історично сформований тип літературного твору», «синтез особливостей змісту і форми певного виду творів, відносна художньо-композиційна сталість»[509]) можна було б доповнити і такими варіаціями: жанр – це форма мистецької філософії; художня модель світу; форма обсервації життя; специфічна форма авторського існування у творі тощо. Все тут залежить від того, на чому ми зосереджуємо свій погляд. Та оскільки кожен літературний твір неповторний, зокрема і в жанровому сенсі, то оптимальним видається вбачання у ньому *форми організації художнього матералу,* відтак і жанр – одна з таких форм. Отож відзначені Д. Лихачовим «обилие и многообразие жанров» у давньому письменстві – це не розгалужена система жанрів, а розмаїття літератур-

[508]Лихачев Д. Развитие русской литературы X – XVII веков. – Л.: Наука, 1973. – С. 50.

[509]Українська літературна енциклопедія: У 5 т. – Т. 2. – К.: Головна редакція УРЕ, 1990. – С. 192 – 193.

них форм давніх творів, кожен з яких можна вважати «жанром у собі». У такому разі з'являється потреба не стільки втискувати давні тексти у жанровий канон, скільки вдатися до виявлення найзагальніших рушіїв, котрі організовують текст у самобутню форму.

Та передусім зупинимося на чинниках та потребах, які вплинули на жанротворення за часів Київської Русі.

Приймаючи чуже віросповідання, тодішня культурна еліта приймала і словесно-художні форми, які його репрезентували та популяризували, таким чином готуючи грунт для літературної трансплантації. Запозичення з Болгарії та Візантії були, однак, вибірковими, оскільки Русь цілком об'єктивно не могла сприйняти всю класичну спадщину південних сусідів, маючи інший, ніж у них, світоглядний та естетичний тип культури. Тож і засвоювала те, що стосувалося передусім пропаганди християнства.

Проте крім суто церковно-релігійних завдань, які покликана була вирішувати тодішня книжність на Русі, були і загальнодержавні. В цілому це визначило найсуттєвіші потреби у вживленні і розвитку жанрових форм. Ці потреби мали позалітературний характер:

– забезпечення всебічного функціонування нової релігії (християнства);

– зміцнення ранньофеодальної держави, консолідація земель;

– вироблення політичної та ідеологічної концепції держави.

Та не менш важливе значення у жанротворенні мали й естетичні потреби. Вони дуже тісно пов'язані з виникненням нових естетичних цінностей у колах

тогочасної інтелігенції. Естетичної ваги набуває *писемне слово*. Величезної духовної цінності набуває *книга.* Патріотизм, що був заснований на ідеї роду, рідної землі, забарвлюється у почуття належності до однієї віри. Джерелом *краси* вважається не самодостатня природа, а її Творець. «Прекрасне» те, що одухотворене волею Божою, а «низьке» – побутове, іновірне, поганське. Формою трансцендентного зв'язку із зовнішнім світом постає чудо, яке несе в собі божественну істину у знаках та символах, що мають християнський зміст. Сакральність мотивів, тем, сюжетів, образів диктується сакральністю священного тексту, тому літературний витвір пронизаний піднесеністю, патетикою, величністю.

З формуванням жанрів пов'язане введення у художню свідомість давніх українців поняття «*текст*». Це були *чужі* тексти – як за формою (передусім мовою, зокрема і мовою перекладу), так і за змістом (переважна більшість творів пропагувала новий світогляд і нову ідеологію – християнство). *Свої* тексти відпочатково створювалися у семантичній і жанровій площині чужих і лише згодом, пройшовши певні етапи трансформування та модифікацій, піднялись на рівень оригінальності, але в основному зберегли при тому запозичену мовну оболонку (книжну мову).

Диференціація жанрів за принципом розподілу на «церковні» і «світські», «первинні» і «синкретичні» відкриває лише загальні і далеко не вичерпні параметри жанрового діапазону літератури у період початкового нагромадження текстів. Очевидно, тут необхідний інший підхід, який би спирався на характер *ви-*

слову. Йдеться про *спосіб висловлювання* (чи його імітацію за формою), а в межах знакових систем, які стосуються словесності, є два такі способи: *вислів усний* і *вислів писемний.* І хоч література – це писемна форма словесної творчості, проте за часів Київської Русі ще відчувається вплив форм усної словесності на літературу, що виявляє себе як у жанрово-стильових особливостях творів, так і в їхніх назвах.

За *висловом писемним* можемо назвати такі жанри: азбуковник, алфавіт, епістолія, літопис, послання, «чтеніє», «начертаніє», «описаніє», «книга», хронограф.

За *висловом усним:* бесіда, «двоєсловіє» (діалог), моління (благання-замовляння), повість, повчання, похвала, «преніє» («спор»), «речь», сказання, «слово», сповідь, «толкованіє».

Кожен з названих жанрів потребує детальнішого розтлумачення, а деякі з них однаковою мірою можуть бути віднесені як до однієї, так і до іншої групи (наприклад, повчання, похвала, «толкованіє»). Водночас важливим у диференціації жанрів є принцип віднесеності їх до «предмета зображення», який і «програмує» специфіку жанру: «битіє», діяння, житіє, пам'ять («воспоминаніє»), «позорище», видіння, «історія», «страсть», патерик («отечник»), ходіння, «чудо».

Уже з наведеного вище переліку жанрів видно, що дуже часто сама назва його є своєрідним ключем розуміння його специфіки, призначення та мистецької орієнтації. А якщо зважити на те, що у літературі періоду Київської Русі зустрічаються назви творів, у яких поєднано декілька жанрових самовизначень («Сказаніє і бесіда премудра», «Повість і писаніє», «Хоженіє і житіє» тощо), то це дає підстави говорити про прагнення

автора (авторів) скерувати увагу читача на певний вид рецепції пропонованого твору, задекларувати не стільки його жанр, скільки «предмети зображення». У таких творах справді можна помітити синкретизм оповідних форм, що засвідчує нерозвинутість, нерозгалуженість жанрів і стилів того часу.

Серед літературного розмаїття часів Київської Русі зринають назви творів, жанр яких можна визначити як пряме запозичення із Святого Письма: «глава», «завіт», притча, творіння, діяння тощо. Схоже, що автори таких творів підганяли назву під зміст або навпаки, і так з'являлося літературне відгалуження од живого дерева священного тексту (назва підкреслювала і генетичний зв'язок з ним, і значущість новотвору).

У ті часи письменники і переписувачі текстів охоче практикували метафоричні назви в дусі середньовічної символіки та алегоризму: «Вертоград», «Вінець», «Пчела», «Ізмарагд», «Цвітослов», «Брашно духовное», «Златоструй», «Золотослов», «Златоуст», «Златая цепь», «Торжественник» та ін. Віднести такі твори, серед яких переважають збірники з різних за змістом і стилем текстів, до якихось жанрів немає потреби, так само як і кваліфікувати їх жанрово синкретичними літературними явищами. Збірник і є збірник, у межах якого можна виділяти певні жанрові форми або принципи укладання таких збірників. Назва збірника здебільшого не була жанровим атрибутом, а скоріше – його образним визначенням.

Проблематичним видається твердження деяких дослідників, що жанрова картина літератури періоду Київської Русі доповнювалася фольклорними жанра-

ми, зокрема ліричними та драматичними[510]. Слушно було б вести мову про «елементи фольклору» у давній літературі, проникнення яких у текстуру візантійських традицій було неминучим на києворуському ґрунті. І все ж – фольклорні жанри функціонували паралельно до книжності, яка не мала і не могла мати «всенародного» характеру, бо літературні твори оберталися переважно у вузькому колі тодішньої світської та церковної інтелігенції. У період Київської Русі домінувала тенденція окремішності у побутуванні літературних і фольклорних жанрів, і так тривало не одне століття, аж поки візантійський тип літературної творчості не був витіснений фольклорним та новоєвропейським.

Бурхливий процес жанротворення періоду Київської Русі великою мірою визначив шляхи розвитку жанрової системи давньої української літератури. Жанровий склад письменства найдавнішого часу характеризується первинним нагромадженням літературних текстів, їх структуруванням за соціальною значущістю та естетичними пріоритетами. Втрата якоїсь кількості писемних пам'яток, втрата протографів (маємо лише їх списки пізнішого часу) призвела до зрозумілих труднощів у реконструкції системи жанрів києворуського періоду, проте й наявний матеріал дозволяє простежити визначальні тенденції становлення жанрової системи давньої української літератури.

[510] Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. – Л.: Наука, 1974; Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – М.: Наука, 1979; Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. – Львів: Світ, 1993.

9.2. Руський автор

На одній з трьох мініатюр, які додано до тексту «Остромирового євангелія» (1056 – 1057 рр.), зображено євангеліста Луку: перед ним невеличкий столик, на якому стоїть чорнильниця, лежить письмове приладдя; вище – пюпітр, де бачимо списаний аркуш (пергамент); ще вище, у правому кутку картини, – зображений наполовину бик, що передніми ногами спускає черговий аркуш до рук Луки, котрий уклінно його приймає. Ореол навколо голови бика свідчить, що ця тварина – священна, а вписаний поряд текст сповіщає: «Симь образомь телчемь духъ святый явися Луцѣ» («В цьому образі тельця Дух Святий явився Луці»). Давній ізограф-художник, наслідуючи візантійські взірці (про що свідчить хоч би характерний декоративний орнамент, який обрамлює картину) символічно відтворив образ середньовічного автора-книжника. На тлі побутово-реалістичних деталей у цій картині розгорнуто образ «списателя книг», котрий є лише виконавцем волі Божої, що являється йому у вигляді Духа Святого, який постачає книжника готовим священним текстом. І в цьому тлумаченні автор постає не творцем, а саме виконавцем, бо єдиний Творець, зокрема і Святого Письма, – Господь. Образ Духа Святого у цьому творчому ланцюжку – то символ божественного натхнення, як започатковано це ще в Старому Заповіті і розвинуто у Новому. Щоправда, зримий образ Духа у християнській традиції – голуб (голубиця), тоді як на мініатюрі змальовано бика (тельця). Очевидно, давній митець вдався до своєрідної конкретизації, оскільки перша буква єврейського алфавіту – «алеф» (грецьк. «альфа») означала бика, а графічно зображала його голову.

Зважаючи на свій специфічний статус, зумовлений ідеологічною настановою, середньовічний автор і не прагнув до індивідуалізованого самовираження. Він орієнтувався на апробовані в літературі взірці, вишукував цитати (здебільшого у Святому Письмі), запозичував готові словесні формули, штампи, кліше: «Панування загальних місць – topoi – в літературі являло собою особливий спосіб вираження автором власних думок – за допомогою посилань на авторитети, що, без сумніву, істотно обмежувало вияв індивідуальності»[511]. Втім, середньовічний автор – людина свого часу, внутрішнє життя якої не мислилось організуючим центром, органічною цілістю. Тому й виражає себе індивід «лише через загальне, притаманне цілій категорії людей, а не через організуючий центр свого індивідуального внутрішнього життя»[512].

Руський автор зорієнтований на самовираження і самоствердження через християнське самоприниження і самозаперечення: «Се аз недостойный игумен Данил Русьскыя земля, хужши во всѣх мнисѣх (...) Простите мя грѣшьнаго и не зазрите худоумью моему и грубости, еже писах о святьм градѣ Иерусалимѣ» (Життя і мандрівка Данила Паломника); «Азь, худый, дѣдом своим Ярославом...» (Повчання Володимира Мономаха); «По обычаю благому и нашея грубости писание прими...» (Слово Мойсея Видубицького) та ін. Д. Лихачов вважає подібні авторські формулювання художнім прийомом, що переріс у штамп, і запропонував називати такі явища «літературним етике-

[511]Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – С. 140.

[512]Там само, с. 312.

том»: «Письменник прагне ввести свою творчість у рамки літетарутних канонів, намагається писати про все «як належить», хоче підпорядкувати літературним канонам все те, про що він пише, проте переймає ці етикетні норми із різних сфер: із церковних уявлень, із уявлень дружинника-воїна, із уявлень придворного, з уявлень теолога і т.д.»[513].

Проте постать руського автора не така вже й однозначна у контексті середньовічної догматики та естетики. Можна частково погодитися з Д.Лихачовим, що «у Давній Русі жанр визначав собою образ автора»[514]. Але визначав тією мірою, якою сам автор дотримувався «літературного етикету»: «Якщо письменник змальовує вчинки князя – він підпорядковує їх княжим ідеалам поведінки; якщо перо його описує святого – він дотримується етикету церкви; якщо він пише про похід ворога Русі – він і його підпорядковує уявленням свого часу про ворога Русі»[515]. Інакше кажучи, автор літопису – літописець, житія – агіограф, ходіння – паломник, проповіді – проповідник і т.д. Риси індивідуальності – не виявляються, стиль – зумовлений вибром жанру, жанр – предметом зображення, а предмет зображення – громадською значущістю. Та все ж за такою, здавалося б, раціоналізованою схемою, що й не передбачає вияву особистості та підштовхує до авторської безликості, у літературі періоду Київської Русі натрапляємо й на авторську неповторність, яка зумовлена не біографією (біографій давніх авторів майже не

[513]Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – М.: Наука, 1979. – С. 90.

[514]Там само, с. 69.

 [515]Там само, с. 89 – 90.

знаємо), а принципами організації літературного матеріалу. Звичайно, позірна творча несамостійність, дотримування штампів, певних стилістичних формул заради «літературної пристойності» – цього руський автор не позбавлений. Проте у будь-якому давньому творі можемо вловити, **як** автор бачить те, що зображує, **як** він компонує, оформлює своє творіння. Тоді побачимо у літописі не тільки об'єктивного літописця чи в проповіді – мудрого проповідника, а особу, що пропускає крізь розум і дух свій мову світу, надаючи їй не тільки певної форми, а й цілеспрямованого змісту. Вже в давніх творах маємо можливість розрізняти «автора для себе» (обсерватор життя, оповідач, проповідник, учитель, герой розповіді – князь, паломник та ін.) і «автора для читача» (письменник-грамотій, книжник, мудрець, вітій словес, метафраст-переповідач). Конкретизуємо ці міркування.

Разом із закладенням літописної традиції формується образ автора-літописця. Він чітко окреслюється в набуває історичних параметрів уже в особі Никона. Самосвідомість чорноризця сформувалася в епоху утвердження на Русі ідеї незалежності, що навіть дало деяким дослідникам припустити, ніби Никон – це чернече ім'я першого руського митрополита Іларіона[516]. Никон пристрасно відстоював єдність Русі, засуджував княжі міжусобиці, увів оповідання про закликання варягів, тим самим заперечуючи домагання Візантії на покровительство Руської землі. Така політична зорієнтованість влаштовувала не всіх тогочасних церковних і світських можновладців, тому Никон потрап-

[516]Котляр М.Ф. Іларіон, Никон, Нестор // Український історичний журнал. – 1989 - № 3. – С. 122 – 132.

ляє в опалу й опиняється в місцях тодішніх заслань – у Тмуторокані. Після поневірянь він все ж повертається до Печерської обителі, де, на думку О.Шахматова, складає Початкове літописне зведення.

З-поміж книжників і літописців, котрі доклали своїх зусиль до історіографії, яка плекалася здебільшого у Києво-Печерському монастирі, наприкінці XI ст. виринає ім'я ігумена Іоанна. Він трактує шалені набіги половців на Русь не тільки як «кару божу», а й пояснює горе Руської землі неузгодженістю, ворогуванням князів, які дбають лише про власне збагачення, чинять кривду людям («людям не можна було знайти княжої справедливості»). Таке бачення громадського життя ігуменом викликає гнів у київського князя Святополка – й Іоанн опинився у Турові, що загубився у глухих прип'ятських лісах.

Чи не найповніше вимальовується образ руського автора в особистості Нестора, котрий перед тим, як взятися за укладення «Повісті врем'яних літ», уже мав літературний досвід, створивши житія Бориса і Гліба, ігумена Феодосія. Нестор – подвижник у справі книжності, письменник та історик водночас. Йому притаманні широкий діапазон історичного мислення, прагнення розглядати історію Русі на тлі всесвітньої та священної історії, схильність до синтезування історичного процесу, у якому він розставляв акценти, виходячи з інтересів держави, політики окремих князів. Та коли до влади прийшов Володимир Мономах, Нестор був усунутий від літописання, літопис підданий новій редакції, яку здійснив ігумен Сильвестр із Видубицького монастиря. Факт переміни літописців вказує на політичну кон'юнктурність у написанні історії.

Попри недостатні біографічні відомості про літописців, а то і їхню загадковість (Іоанн, Сильвестр), можна окреслити їх портрет: це були люди, котрі мали добре розвинену патріотичну самосвідомість, відзначалися високою освіченістю і літературним хистом, самопожертвою во ім'я державних інтересів, але разом з тим змушені були потурати тим чи іншим політичним силам, а за відмову це зробити – усувалися від літописної діяльності; вони були офіційними літописцями, та водночас і творчими особистотями, що, можливо, і породжувало у їхньому житті драматичні колізії.

Нетрадиційно та неординарно заявляє про себе автор «Моленія» («Благання») – Данило Заточник. Дослідники цієї пам'ятки ось уже два століття намагаються розгадати «загадку автора» і, залежно від свого бачення тогочасного письменства та ще від соціально-політичної заангажованості, називають його інтелігентом XII ст., скоморохом, холопом, ремісником, слугою. Та безперечним залишається одне: цей твір вражає експресивним індивідуальним началом. Спробуємо замість соціального та історичного контексту відшукати у пам'ятці сліди цієї індивідуальності, маючи на увазі не окрему особистість, а ейдос («явленный лик», за О.Лосєвим) середньовічної людини – Автора.

Передусім впадає в око відображений у «Благанні» психологічний стан в'язня («заточника»), його пригніченість, душевний дискомфорт. Фраза «Се же бѣ написах, бѣжа от лица художества моего, аки Агарь рабыня от Сарры госпожа своея»[517] проливає світло на причину гнітючого настрою.

[517]Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М.: Худ. лит., 1980. – С. 394.

Ключовим тут є слово «художество», яке переклали як «убожество», хоча насправді автор міг так іронічно назвати якийсь свій літературний твір, що якраз і викликав своїм спрямуванням («лицо художества») обурення князя. Порівняння з рабинею Агар переконує, що йдеться не про вбогість автора, а про гординю: коли Агар «побачила, що зачала, то стала легковажити господинею своєю» (Книга Буття, 16:4). Підтекст вказує на те, що Данило спочатку був наближений до князя, але зневажив його авторитет, піднісся розумом і був відсторонений. Крім того, порівняння містить натяк на бажаний для Данила результат: адже, за Святим Письмом, ангел господній знайшов Агар «біля джерела води на пустині» (асоціативно – це озеро Лече, біля якого був ув'язнений Данило) і звелів їй повернутися до господині та й «терпіти під руками її заради великого потомства» (Книга Буття, 16:7-15). Подальший пафос «Благання» – прагнення Данила повернутися до князя і добре прислужитися йому.

Данило – людина «вищого світу» із специфічним комплексом гідності. Йому властива висока самооцінка («одѣянием скуден есмь, по разумом обилен; унъ възраст имѣю, а стар смысл во мнѣ. Быx мыслию паря, аки орел по воздуху»[518]), та водночас він схильний до компліментів на адресу князя. Останнє суперечить гідності автора: возвеличення князя відбувається через власне самоприниження. Звичайно, певну роль тут відіграє середньовічний етикет, але принизливе схиляння перед володарем ніяк не в'яжеться з темою несправедливого покарання; скоріше всього, це гра, до того ж із наміром виграти.

[518]Там само, с. 398.

Данило Заточник постає як людина «книжної мудрості»: він постійно апелює до писемних джерел для аргументації своїх думок і витворює власний образ – бджоли, що «по многим книгам исъбирая сладость словесную и разум» Мудрість возводиться ним у критерій цінності людини, її гідності, а на протилежному полюсі опиняється «безумность». Попри те, що обидві категорії розкриваються в «Благанні» через книжні загальники, в них чується конкретний зміст: поняттям «мудрість» автор декларує свої здібності, обдарованість, а «безумні» для нього – це хитруни, підступні користолюбці, лихі порадники.

Джерелом «феноменологічного» *Я* у творі Заточника є його мова. М.Грушевський припускав, що прикмети «автентичного вигляду» твору слід шукати у звертаннях автора до князя, – «се те, що можна б з найбільшою правдоподібністю вважати основним і первісним тоном «Моления»[519]. Це є форма «внутрішнього мовлення», що відтворює авторську свідомість, тісно пов'язану з мовною компетенцією, здатністю «ректи». А відомо, що в середні віки «говорити» та ще й адресувати свою мову державцю могли тільки ті, хто мав певний статус (це наводить на думку, що Данило був з княжого оточення). Виникає діалогічна ситуація, яку моделює сам автор і яка містить експресивні ігрові елементи: насиченість твору риторичними фігурами, драматизований пафос, імперативні форми вислову, імітація дискусії.

Життєву ситуацію у «Благанні» змальовано в інтерпретації автора, що не так уже й часто зустрічається у літературі періоду Київської Русі.

---

[519]Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. 3. – С. 205.

Ще одним таким винятком є хіба що «Слово про Ігорів похід», авторство якого викликало чимало дискусій та припущень. Це питання нині має велику за обсягом літературу. Яке б ім'я не давали Автору, а проте його образ яскраво вимальовується у тексті пам'ятки, у її смислових та художніх інтенціях. Немає сумніву, що Автор висловлює у колоритних художніх образах патріотичні та державницькі настрої певної частини тодішньої інтелігенції, зацікавленої у збереженні єдності та безпеки Руської землі. Та водночас у громадянський пафос твору вплітається особистісний мотив, позначений симпатіями й антипатіями у ставленні до руських князів, власною позицією в інтерпретації подій 1185 року, сміливим творчим вибором – по двох століттях офіційного прийняття Руссю християнства він тримається віри предків і вільно виражає себе у стилі язичницького міфоепічного художнього мислення. Здається, йому чужий тогочасний «літературний етикет», він сам владарює у своєму тексті і відчуває себе творцем незалежним та самодостатнім. Він не цурається художнього домислу у трактуванні історичних фактів, бо діє за логікою і правилами літературної творчості, не стримує себе у вияві емоцій і пристрасті, бере під захист невдаху Ігоря й осуджує благополучних князів. У «Слові» Автор більше і вагоміше виявляє свою особистість не як громадянин, а як майстер художнього слова, а тому його творча індивідуальність виривається з культивованих у ті часи в літературі візантійських традицій, тому й через віки вона не тьмяніє, бо – індивідуальність.

Здавалося б, Володимир Мономах, якому приписується «Повчання» (поч. XII ст.) також претендує на

авторську неповторність, але насправді зовсім не випадає з ряду типових руських книжників-авторів. Як «просвіщенний державець» він творить у «Повчанні» образ ідеального князя, головними обов'язками якого є піклування про державу та церкву, дотримання християнської етики і моралі, лицарство та мудрість. Власне, автор і ототожнює себе з образом ідеального князя, наводячи приклади воїнської доблесті та державних діянь зі свого життя. Літературна форма твору – «повчання» – підсилює його виховний смисл і спрямованість, що йде від автора, котрий і сам є головним героєм пам'ятки. Це – світське «житіє», яке дає взірець для наслідування майбутнім князям.

Автор церковного «житія» постає здебільшого обсерватором і метафрастом. Як і іконописець, агіограф, беручись за *відтворення* образу святого, усвідомлює винятковість та відповідальність свого творчого заміру, він внутрішньо готує себе до художнього акту, що має відбутися з волі божої, коли його рукою, як і рукою живописця, водитиме «перст божий». Як письменник автор житія ситуативно потрапляє у наперед заготовлені для нього рамки агіографії, які зумовлюють двоплановість зображення. «Зазвичай у відтворенні образу святого наявні дві тенденції, – зазначає О. Александров. – Перша полягає у тяжінні до умовного (символічного, дидактичного і под.) типу образності, друга пов'язана з безпосереднім відображенням дійсності і веде до розвитку реально-натуралістичного начала. Умовна образність домінує, вона містить узагальнення найвищого ступеня»[520].

---

[520]Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI – першої третини XIII ст. – Одеса: Астропринт, 1999. – С. 39 – 40.

Автори ранніх руських житій (Бориса та Гліба, Феодосія Печерського, Володимира та Ольги), покладаючись на класичні візантійсько-болгарські агіографічні схеми, спиралися на фактичний руський матеріал, та водночас усвідомлювали себе творцями сакрального простору, у якому розгорталися сакральні події, до яких причетні особи, котрі заслуговують на ореол святості. Мову історичних фактів агіограф мав «перекласти» на мову сакральних символів, і в цьому процесі виявляв свою особливу здатність відбирати факти й по-особливому переказувати їх.

Отут і спрацьовував літературний талант автора житія. Надаючи творчому акту відповідної ритуальності, агіограф впроваджував її принципи у моделювання образу, події, часопростору, чуда. Втеча Феодосія вслід за паломниками до святих місць – то ритуальний розрив із рідним домом і родом; убивство Бориса змальоване як сцена з театрального дійства: знаючи, що смерть близько, він молиться самотньо у шатрі, з'являються вбивці і пронизують його списами, а після того, як вони пішли, княжич раптом підхоплюється, вибігає з шатра і продовжує молитву, дивлячись у небо. Сценічність характерна й опису вбивства Гліба, куди агіограф включає монологи, молитви, цитати і навіть власні оцінки тому, що відбувається. Деталізація змальованих сцен, авторська екзальтація, емфатичний стиль оповіді – це те, що часто виходить за межі агіографічного канону, а відтак і презентує авторську особистість, здатну не тільки співпереживати, а й знаходити літературні засоби самовираження.

Автор паломницького твору є водночас і героєм свого твору. З часів Київської Русі зберігся лише один

опис мандрівки до святих місць – «Житье и хожденье Данила Русьскыя земли игумена», – але й він дає уявлення про авторську особистість, більше того – засновує літературний канон, яким послуговувалися паломники пізнішого часу у своїх оповідях про Святу Землю. Ігумен Данило вважає за потрібне саморучно задекларувати своє авторство і творчий намір: «Да си исписах путь си и мѣста сии святаа не возносяся ни величаяся путем сим яко что добро сътворив на пути сем; по любве ради святых мѣст сих исписах все еже видѣх очима своима дабы не в забыть было то еже ми показа бог видѣти недостойному»[521]. Отже, Данилом керувало, по-перше, релігійне почуття (повага до святих місць), по-друге, він дбав про те, щоб не забулося побачене. Тут авторська позиція Данила цілком суголосна самоусвідомленню руських письменників, котрі не виділяли своє «я», що відповідало нормам християнського етикету. Данило – людина освічена, добре обізнана зі Святим Письмом, звідки черпає відомості про святі місця, але й не цурається послуг «толмача» (перекладача) і «мужа свята и стара деньми и книжна вельми», якого зустрів у єрусалимському монастирі св. Сави. Автор (і герой) ходіння – це не просто подвижник, який долає географічні простори, а особа, що зважилася на дорогу, істинний смисл якої полягає у духовному самовдосконаленні, у подоланні власної гріховності, рухові до «Царства Небесного», вступом до якого на землі є сакральний простір (Свята Земля). Проща набуває у паломницькому творі символічно-

[521]Житье и хожденье Данила Русьскыя земли игумена // Памятники литературы Древней Руси: XII век. — М.: Худ. лит., 1980. – С. 24.

алегоричного вираження, тому й образ прочанина, що зливається з авторською самосвідомістю, постає як символ спокути і піднесення душі. Для паломника-письменника завершальним актом цього дійства є створення опису своєї мандрівки до святих місць.

У композицію «Хожденья» закладено ідею руху, загалом характерну для ранньої середньовічної європейської літератури. Художня свідомість паломника виражає дві форми руху – як географічне, просторове пересування і як зміну внутрішнього стану, перехід від гріховності до святості. Ці форми взаємопов'язані, чим можна пояснити той факт, що Данило жодним словом не обмовився, звідки він вирушив до Святої Землі і якою була його дорога туди і назад. Це не вважалося за обов'язкове – увага зосереджувалася на святих місцях, розповідь обмежувалася лише тією частиною подорожі, яка стосувалася християнських святинь.

Але незважаючи на те, що відбір матеріалу для паломницького опису залежав од вимог жанру (у путівник заносилося тільки те, що викликало релігійний інтерес, а все інше вважалося негідним запису – як звичайне, буденне, позбавлене ореолу святості), усе-таки Данило нерідко йде на порушення канону: то в одному, то в іншому місці він подає враження про екзотичну природу Близького Сходу, про тамтешні міста, їх господарські, архітектурні та культурні особливості. Отже, він бачить світ не лише очима аскетичного ченця і паломника, а й очима допитливого мандрівника. Заносить у свій путівник Данило і розповіді про небезпечні зустрічі в горах з «розбійниками-сарацинами», морськими «корсарами», подекуди відтворює інші, зокрема і побутові умови мандрівки, а ефект дос-

товірності описів досягається завдяки деталізації, наведенню просторових та часових координат пройдених шляхів. Ігумен Данило здебільшого уникає вияву емоцій, розповідь веде стримано, поважно, як і належить книжнику-ченцю, а проте емоційне сприйняття побаченого помітно проривається як в описах християнських святинь, так і в пейзажних замальовках: «И бывает тогда радость велика всякому християнину, выдѣвше святый град Иерусалим, и ту слезам пролитье бывает от верных человѣк»[522]; «И есть путь тяжек велми и страшен и безводен, суть бо горы высоки камены»[523].

Дорога паломника у його творі постає символом духовної дороги. Опис мандрівки до святих місць набуває сакрального значення; його автор виявляє себе не звичайним оповідачем-самовидцем, а творцем та володарем тексту, осяяного вищим, понадбуденним смислом.

Відповідною мірою це стосується й автора проповіді. Він – пропагандист та апологет віри Христової, її охоронець і носій. Така відпочаткова і традиційна іпостась проповідника, котрий бере на себе обов'язок та відповідальність наслідувати апостольську діяльність та науку. Але як творець тексту він самоусвідомлює себе мудрецем-книжником, який черпає мудрість із Святого Письма і творів отців церкви, з історичних та агіографічних джерел. Функція проповідника розширена необхідністю не лише створити текст, а й проголосити його, отож він водночас мислить себе оратором, провідником мистецтва усного слова. Ав-

[522]Там само, с. 32.
[523]Там само, с. 50.

тор «казання» – медіум, посередник між словом і ділом Божим та людьми, котрий бачить своє завдання у тому, щоб донести до них божественні смисли життя, а головне – зміцнити віру, тому проповідник – це ще й сугестор, який словом навіює передчуття Царства Небесного. Закріплення віри, на переконання проповідника, пов'язане не стільки з усвідомленням релігійних догматів, скільки з їх «переживанням», тобто віра формується на емоційній основі. Відтак слово має бути спрямованим саме до емоціогенної сфери слухача, нести в собі сугестивний заряд. Таку роль ефективно виконує слово образне, мова схвильована, стилістично виразна, автор проповіді прагне творити експресивний, художній текст, тому й постає як вітій словес.

З одного боку, проповідник – інтерпретатор слова Божого: «Слову ятися о Господь дерзаем», – як зазначає Мойсей Видубицький[524]. Доторк до того слова, пізнання і вимовлення його – справа священна, яка спонукає душу піднестися і просвітлитися. А з іншого боку, автор проповіді – наставник та вихователь, ревнитель церковної науки та християнських чеснот. «Тако обрѣтый божественных книг скровище, – читаємо у Кирила Туровського, – пророческих же и псаломьских и апостольскых и самого Спаса Христа спасенных словес истиньный с росуждениєм разум, уже не собѣ единому бысть на спасениє, но и инѣм многим послушающим єго»[525].

[524]Слово игумена о построении стены в Выдубичах // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М.: Худ. лит., 1980. – С. 408.

[525]Кирила мниха притча о човѣчьстѣй души и о телеси // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М.: Худ. лит., 1980. – С. 290.

Зрідка проповідник підносився до рівня державного ідеолога та діяча, як це бачимо у «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона. Цей текст, що відзначається високою стильовою та образною культурою, спрямований на захист руської церкви та Руської землі. Розум і почуття автора-християнина трансформують біблійні символи у площину державної політики, а релігійні почуття набирають патріотичного забарвлення. Тому й вдається Іларіон не тільки до славослов'я на честь імені Господа, а й на честь князів Володимира та Ярослава, котрі дбали про державу та церкву. Автор цієї проповіді усвідомлює себе ще й державною людиною, що розширює рамки традиційного жанру – до емоційних форм палкої публіцистики.

Образ руського автора не видається нам схожим на ікону, де відтворюються традиційні атрибути: освіченість, книжність, побожне ставлення до Слова. Літературні тексти періоду Київської Русі подають і інші риси його образу, доносять художні алюзії неповторних особистостей, від чого портрет руського автора видається не таким уже й схематичним, а сповненим життя і пристрастей давньої епохи.

9.3. Мова давніх творів

З активним поширенням на Русі писемності наприкінці X ст. у художню свідомість давніх українців входить поняття «текст». Це були чужі тексти – не тільки за змістом, а й за мовою.

Узвичаєна думка про те, що з поширенням письма на Русь прийшла літературна (книжна) мова нового типу, видається мені поверховою принаймні з тієї причини, що письмо – не мова, а лише її графічна оболон-

ка. Відтак виникають запитання: чи запозичене письмо принесло з собою мову, чи, можливо, якось своєрідно оформило місцеву мову? Не без історико-культурних підстав вважається, що прийняте Руссю письмо принесло книжний варіант староболгарської (старослов'янської) мови, яка нині і в Болгарії, і в нас є мертвою мовою (як і латинь у деяких інших народів). Звичайно, будь-які мертві мови мають свої живі корені, є вони і в мови старослов'янської (мова південнослов'янських етносів), але як культурний та літературний феномен старослов'янська мова – штучна, це книжний варіант мови, покликаний відпочатково обслуговувати християнські тексти. Саме такий варіант писемної мови у її вузькому призначенні і поширився на Русі з прийняттям тут християнства.

Але на Руській землі уже була своя мова, багато в чому близька до інших слов'янських мов, проте неоднорідна (передусім за лексичним та фонетичним складом) у тогочасному руському просторі. Ту мову загалом можна було б назвати «мовою свідомості». З проникненням на Русь писемної мови виник конфлікт текстів (у нашому випадку – чужого книжного й автентичного усного).

Мова відкриває доступ до світу. Відповідно, старослов'янська мова відкрила доступ до християнського світу, але «мова предків» учинила спротив, бо не бажала закрити доступ до узвичаєного світу, усвідомленого раніше. Рідна мова виражає стан, який є «буттям-у-собі». І дуже важко стати «собою-в-іншому». Тому-то перспективи старослов'янської мови на початку видавалися проблематичними. Але на її боці були історичні обставини і владною рукою сформовані потреби.

«За кожним текстом стоїть система мови» (М.Бахтін), де важливо розрізняти не тільки о-мовлену інформацію, а й її адресованість. У конкретно-історичній ситуації адресованість старослов'янської мови передбачала її конотативну функцію. Цю мову необхідно було вивчити для того, щоб читати священні тексти. І щоб писати свої, але які були б за мовною і текстовою природою схожі на пропоновані взірці. Думка, що слова мови – нічиї, а індивідуалізуються вони лише в мовленні, у ті давні часи спрацьовувала наполовину: у пору середньовічної деперсоналізації творчості в літературі не було потреби говорити індивідуальною мовою; простіше і логічно було користуватися нічиїми словами. Так і вчинили руські письменники на перших порах, засвоївши уже готову до вжитку літературну мову.

З'ясування генези, природи і характеру літературної мови періоду Київської Русі досі часто зводилося до ідеологічних дискусій. Та залишмо ті дискусії історикам науки і будемо виходити з того, що ніякої руської (чи києворуської, давньоруської) мови не було, як і «древнерусского литературного языка», а роди й племена користувалися узвичаєною для спілкування своєю мовою (діалектом, говіркою). Внаслідок міграцій, переселень, міжродових та міжплемінних контактів їхні говірки збагачувалися і певною мірою уніфікувалися в межах географічних територій. До їхньої мови вливалося чимало елементів із тих мов, якими володіли чужинці, котрі приходили на ці території-землі й або асимілювалися з місцевим населенням, або йшли далі, залишивши по собі «мовний слід». Реконструювати ту мову (мовний конгломерат) проблематично, хоч деякі її риси виділи-

ти можна, зануривщись у діалекти сучасних українських регіонів. Шукати її особливості у фольклорних текстах (їх почали регулярно записувати з початку XIX ст.) також не випадає, бо мова фольклору постійно змінювалася, переоформлювалася, набувала тієї забарвленості, яку диктував час та людські потреби.

Відколи на Русі офіційною (державною) мовою стає мова християнських текстів, відтоді починається процес формування літературної мови. Мова офіційна (вона ж – літературна) не тотожна мові літератури (тут наявні певні «вольності» у вигляді проникнення «місцевих мовних елементів», що вносили із собою в літературу фрагменти автохтонного образного мислення). Формування офіційно-ділової (літературної, писемної) мови було можливе тільки за умови її державного впровадження (через освіту, наприклад), особливо за наявності засобів масової інформації. Оскільки о тій порі не йшлося про такі мобільні письмові засоби, то цю функцію взяла на себе інтенсивна церковна практика мововживання – через літургію, коли книжна мова звучала і западала у пам'ять як «мова релігії» (засвоєння цієї мови – це засвоєння Слова Божого, як вважалося тоді). Такий спосіб популяризації привнесеної ззовні мови з усіма її структурними та семантичними особливостями сприяв уніфікації та формуванню літературної мови та її поширенню, зокрема і на літературну практику місцевих письменників. Правда, книга того часу була малоспроможною як засіб мовної інформації широких мас, але як чинник вироблення літературно-мовного канону – цілком.

З цього погляду виділяти офіційно-ділову та старослов'янську (книжну, літературну) мову видається

штучним наміром. За часів Київської Русі функціонувала літературна мова (мова літургії, церковно-ужиткових текстів, офіційних церковних та державних документів тощо) і мова художньої літератури (літописи, апокрифи, житія, «слова», «чудеса», ходіння та ін.). Звичайно, провести межу між літературною мовою і мовою літератури неможливо та й непотрібно (як це, до речі, неможливо зробити і в сучасній українській мові). Так само неможливо реконструювати первісні форми тих мов, оскільки переважна більшість давніх пам'яток – це варіанти пізніших часів, тому треба враховувати часову плинність давніх текстів, які «з вини» переписувачів поступово змінювали свою мовну оболонку – спрощувалися, доповнювалися іншими, новішими мовними елементами, частково модифікувалися і в лексичному, і в фонетичному, і в стилістичному плані. Тому пошуки «рис української мови» у текстах давніх пам'яток – заняття цікаве, але чи багато це додасть до наукових уявлень про найдавніший варіант літературної мови? Особливо в тому разі, коли визбируються «риси» не з протографів, а з «енних» його списків значно пізніших часів.

Літературна мова – це мова уніфікована, рафінована. Мова літературних творів – то ще й відображення позалітературних мовних запасів, живих мовних процесів. За часів Київської Русі останнє мало свою «патріотичну» актуальність, оскільки на державному рівні здійснювався акт канонізації привнесеної ззовні мови, котра все ж таки потроху «розмивалася», зіткнувшись із автохтонною мовною стихією. У подальших століттях сфера вжитку старослов'янської мови все звужувалася, а процес насичення мови літературних

творів місцевими мовними елементами витворив феномен давньоукраїнської мови, яка, зрештою, виконавши свої книжні функції, відпала, поступившись консолідованим середньонаддніпрянським діалектам.

9.4. Парадокси києворуського літературного життя

Характеризуючи ранньовізантійську поетику, С. Аверицев спостеріг таку її особливість: «Над ранньовізантійською літературою (і, ширше, над літературою раннього середньовіччя) владарює фундаментальний поетичний принцип *«пара-боли»* і *«пара-фрази»*[526]. Він пов'язаний з таким же фундаментальним світоглядним принципом *«пара-доксу»*. Естетика парадоксу, на думку вченого, полягає в синтезі різнорідного.

Сказане певною мірою стосується і ранньоукраїнської літератури, котра в X–XII ст. орієнтувалась на візантійські традиції, засвоювала літературний досвід Візантії, що сягає ранньої пори її розвитку.

Головний парадокс найдавнішого етапу у розвитку української літератури полягає у тому, що народжується вона не з власних коренів, а з пересаджених, котрі живилися чужорідним ідеологічним соком (християнством). Але ґрунт усе-таки був слов'янським. Ця обставина і зумовила процес синтезу різнорідного – візантійсько-болгарсько-давньоукраїнського. До цього слід додати іще деякі різнорідні елементи – скандинавські, індоєвропейські, західноєвропейські, хозарсько-тюркські (щодо всіх цих елементів, то історики літе-

[526]Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977. – С. 144.

ратури – І. Франко, М.Грушевський, М. Возняк, Д. Чижевський – лише пунктирно їх окреслюють, а загалом це питання потребує спеціальних досліджень, яким, наприклад, є праця О.Пріцака «Походження Русі»). Внаслідок такого синтезу виник феномен, який назвемо києворуською літературою, котра становить собою досить строкате, місцями суперечливе, а то й загадкове явище. В принципі, синтез різнорідного характерний для будь-якої літератури, зокрема на ранній стадії її становлення. У найдавнішому українському письменстві це особливо помітно – і в тематиці, і в жанрово-стильових компонентах, і в поетиці художнього слова.

Перше, що можемо зауважити у функціонуванні літературного слова київської пори, то це наявність *офіційної* та *неофіційної* літератури. Офіційна творчість зумовлюється і визначається державно-церковним замовленням. У цьому вбачаємо причину парадоксів в історичній тематиці, де задля задоволення політичних амбіцій володарів ігнорувалася логіка і детермінізм історичного процесу, вивищувалися не за заслугами державні діячі, по декілька разів переписувалися сторінки вітчизняної історії. До офіційного письменства можна віднести літописи, агіографію, проповіді, повчання, тематика і зміст яких значною мірою залежать від замовника. Тому й утверджується в ранній літописній творчості поляноцентризм і києвоцентризм; тому і вибудовується на сторінках «Повісті врем'яних літ» «норманська теорія», яка о тій порі зовсім не шкодила русько-патріотичним настроям, а навпаки – протистояла намірам та намаганням Візантії підпорядкувати собі Русь; тому й митрополит Іларіон Київський

уславляє у «Слові про Закон та Благодать» нащадків Рюрика – каганів Володимира та Ярослава, бо вони дбають про незалежність та могутність Русі. Замовника не бентежать у літописному чи якомусь іншому офіційному тексті хронологічні неточності, смислові неув'язки і навіть певні історичні казуси, оскільки він бажає бачити загальну схему, яка б співпадала з офіційним поглядом. Відтак і «дохристиянське» минуле Володимира чи Ольги не має бентежити ні агіографа, ні читача (слухача), оскільки їхні далеко не християнські вчинки офіційно прощаються, а «підправлена» біографія санкціонується церквою і возводиться у взірець-канон. Попри соціальну значущість деяких тем та історичних персонажів києворуської доби, їх літературна інтерпретація не позбавлена ідеологічної прагматики та політичного лукавства.

У цьому зв'язку загадковим залишається питання про антихристиянські мотиви у літературі періоду Київської Русі. За звичайною логікою, таких мотивів у письменстві можна було б чекати з огляду на те, що християнство – ідеологія привнесена і приживалася вона на Русі довго, в боротьбі з місцевими віруваннями. М. Грушевський, зокрема, пояснює відсутність таких мотивів тим, що «писана література зоставалася весь час в руках представників офіціальної, високої церкви», тому «єретичні голоси до нас не дійшли», хоч і не виключає їх наявність («досі не викриті в нашім письменськім запасі»)[527]. Очевидно, літературна ситуація тих часів склалася таким чином, що в писемні пам'ятки офіційного змісту ті «єретичні»

[527]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т. 2. – С. 23.

голоси проникнути і не могли, а коли й з'являлися в літературі, то цілеспрямовано вилучалися, нейтралізувалися, причому ця робота проводилася так сумлінно, що й слідів од тих «голосів» не залишилося. От хіба що «Слово про Ігорів похід» збереглося, але цей твір не антихристиянський – він нехристиянський, бо заснований на віруваннях предків, язичницький, хоч і виник через два століття після офіційного прийняття на Русі християнства.

Та ще – апокрифи того часу. Вони проникли на Русь за ранньої християнізації («Палея», апокрифічні євангелія Я́кова, Хоми, Никодима) і, на думку І. Франка, стали основою для продукування численних місцевих їх варіантів, що побутували здебільшого в усній формі[528]. У Візантії, Болгарії та Сербії апокрифи сприймалися як заборонена церквою творчість, оскільки поширення неканонічних текстів вважалося «єрессю». Відомо, що у християнському світі та «єресь» поставала не лише у формі апокрифів, а й у вигляді «ложних книг», «ложних молитв», «худих номоканунців», всіляких ворожбитських книг (наприклад, «Мортолай»), внаслідок чого з'явилися спеціальні індекси заборонених («отреченних») книг. В умовах руського двовір'я вся та «ложна» література строго не переслідувалася. Слушно на цю тему висловлювався Г. Булашев, вважаючи, що апокрифічні твори «авторитетно, хоч нерідко дуже своєрідно, розв'язували різноманітні релігійні питання – головний предмет тодішньої допитливості; поширювали з вигаданими подробицями суху і стислу

---

[528] Франко І. Передмова (до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів) // Франко І. Зібрання творів : У 50 т. – К.: Наукова думка, 1983. – Т. 38. – С. 7 – 293.

історичну оповідь; персоніфікували явища й сили природи, які тому ставали немов живою істотою, перейнятою різними дивами. Твори ці давали відомості, яких не могла дати, крім них, жодна книга»[529].

І письменники, і читачі, і носії усних релігійних оповідок не бачили грані між канонічним текстом і «єресями», які офіційно ніде не схвалювалися, тому-то апокрифи, по суті, належали до неофіційної літератури. Власне, питання про поширення за часів Київської Русі «ложних книг» лежить у площині засвоєння художнього досвіду інших народів. Хіба тільки двовір'ям можна пояснити довільну переробку (як у літературі, так і в фольклорі) канонічних сюжетів чи обробку-інтерпретацію канонічних образів-персонажів? Це одвічна потреба творчості, до того ж чужі сюжети та образи, що дали поштовх до власного творення, прив'язувалися до своєї місцевості. Така творчість (передусім у художньому сенсі) розмивала запозичені літературні канони, додаючи колориту до загального літературного буття того часу.

Водночас своєрідна обробка біблійних мотивів та образів свідчила, що києворуська книжна та читацька публіка тяжіла до белетристики. Перекладні хроніки та повісті частково і задовольняли цей інтерес, проте руська церква зуміла накласти табу на продукування місцевих белетристичних текстів авантюрного та куртуазного плану (за винятком хіба що «Слова про Ігорів похід»). Тому й не розвинувся у період Київської Русі (а за інерцією – і пізніше) жанровий комплекс белетристики, зокрема такі жанри, як повість (тоді цей жанр

[529]Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Либідь, 1993. – С. 57.

мав інші, ніж у белетристиці, літературні та ідеологічні параметри), роман, новела. І це ще один з парадоксів у літературі києворуської доби.

Проте лакуна, що виникла через відсутність белетристичних, епічно-героїчних жанрів, заповнилася іншим художнім матеріалом – билинами. Традиційно вважається, що це фольклорний жанр, народна творчість, хоч насправді то є витвір художньої свідомості княжо-боярсько-дружинно-купецького середовища. І парадокс цієї творчості полягає у тому, що це ж середовище було головним репрезентантом раньоруського християнства. Роздвоєння художньої свідомості внаслідок прийняття нової віри не виявилося надто трагічним, оскільки релігійність вдовольнялася біблійною тематикою та образністю, а «своє» – то був химерний конгломерат хозарсько-варязько-руської естетики з домінуючим у ній елементом гіперболізованої войовничості та суворо-романтичного лицарства. «Своє» продовжувало жити, але як неофіційне, «для душі», котра не переставала захоплюватися подвигами богатирів, відносячи до них і деяких князів та бояр; котра уявляла природний світ в образах, відмінних від християнських. Билини (передусім Київського циклу) засвідчили, що поступово відбувалося безболісне примирення «свого» й «чужого» в художній свідомості дружинно-купецького середовища, причому «чуже» напластовувалося на попередні творчі набутки, оповивало його християнським ореолом. На таке явище звернув увагу ще М. Грушевський: «Легендарна стихія – в розумінні літературного оброблення тем релігійних – розливається, можна сказати, по цілому билинному епосу, лише поде-

куди виступає особливо яскраво. До таких яскравіших проявів її належить, наприклад, змієборство Добрині, його символічне хрещення в Почай-ріці, що повторює мотиви Христового хрещення; чудесне уздоровлення його життя; оповідання про Індійське царство, вложені в рамці билини про Дуку; Чурило і закохана княгиня; легенда про праведного Михайла з Потуки, перероблена у фантастичну билину, і под.; образ Святогора-Самсона, що скуплює навколо себе найрізноманітніші мандрівні притчі; біблійну історію Йосифа Прекрасного, оброблену в поемі про сорок каліків; повість про премудрого Соломона, переповіджену в типових билинних формах; мотив малолітнього оборонця Києва, скомбінований з апокаліптичним імператором, що повернеться при кінці світу»[530].

Коли середовище, яке витворило билинний епос, розпалося, ці твори почали забуватися, а якась частина їх перекочувала на північ Русі, набувши там нової мовної оболонки і повністю перейшовши у вузьку фольклорну традицію. В усякому разі, вже наприкінці XII ст. «билини сего времені» не вдовольняли, мабуть, не лише церковні книжні кола, а й авторів, опозиційних як до християнської, так і до билинної поетики (зокрема, автора «Слова про Ігорів похід»).

Парадоксальним видається і той факт, що в києворуській літературі відсутні ліричні та драматичні жанри. Щоправда, М. Грушевський, І. Франко, М. Возняк, С. Єфремов, Д. Чижевський, а в наш час В. Яременко та Вал. Шевчук стверджують і текстуально аргументують, що такі жанри існували, і нази-

[530]Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. - К.: Либідь, 1993. – Т. 4., кн. 1. – С. 177.

вають дружинну поезію, легенди, сказання, міфи, билини, тобто йдеться в основному про неофіційну літературу. Названі художні форми, очевидно, мали самостійне значення та буття в усній традиції, а їх відносний літературний статус досягнуто завдяки входженню як складового елемента в офіційні жанри. Таким чином, історики української літератури вказують, що в літописах, проповідях, житіях виявляють себе здебільшого ліричні елементи, тоді як драматургія в її класичному розумінні відсутня у літературній сфері києворуського періоду. Пояснити цей парадокс розвинутістю ліричних та драматичних жанрів у фольклорі (Д. Лихачов) видається недостатнім, оскільки творчість у таких формах не могла доповнювати офіційну літературу, бо належала до іншого типу культури. Релігійні почуття й уявлення о тій порі цілком задовольнялися як священним текстом та проповідницьким (розмовним) жанром, своєрідним церковно-релігійним епосом, так і духовною лірикою (псалми, молитви) та богослужбовою обрядовістю, побудованою за принципом драматичного дійства. Середньовічне віршування та драматургія (зокрема, жанр містерій) на Русі не прижилися і не культивувалися, бо в тому не було потреби. Коли літературне візантійство дало перші тріщини в українському ареалі в XVI ст., тоді і виникає тут книжне віршування і драматургія, що були на ту пору надбанням переважно «латинського Заходу».

Нехарактерними (а значить – позбавленими офіційності) для літературного життя Київської Русі дослідники письменства називають принаймні дві пам'ятки – «Слово про Ігорів похід» та «Моління» («Благан-

ня») Данила Заточника (О. Творогов відносить сюди ще й «Повчання» Володимира Мономаха[531]).

«Слово про Ігорів похід» – пам'ятка унікальна не лише з погляду поетики, композиційної структури і мовно-стилістичних особливостей. Особистість її автора, історія її виникнення та тривання у часі, наявність «темних» місць – все це оповите таємницею. Образна структура твору цілком випадає з контексту києворуської книжності, зате досить органічно входить у контекст найдавнішої усної творчості. «Слово» має велику наукову літературу, а його загадки й досі бентежать дослідників та збуджують уяву читачів. Цей твір нелогічний, парадоксальний з погляду нашого розуміння літературного буття Київської Русі, проте він цілком логічний і природний в контексті нової української літератури (чи не тому і виринув він на межі давньої і нової літератури?). Здається, такий твір не могла народити візантійська епоха в українському письменстві, та водночас його фактична наявність спонукає принаймні до двох висновків: а) за часів Київської Русі існувала опозиційна (неофіційна) література; б) найбільш старанно винищувалися пам'ятки саме такої літератури, тому вона досі добре не відома, а відтак – втрачено контекст «Слова». Ця пам'ятка стала своєрідним літературним символом, семантика якого сягає одвічної загадки людського слова, вимовляючи і повторюючи яке, ми засвідчуємо лише один з варіантів його звучання та значення, лише намагаємося наблизитися до його загадки.

[531]Творогов О.В. Принятие христианства на Руси и древнерусская литература // Введение христианства на Руси. – М.: Мысль, 1987. – 152.

«Благання» Данила Заточника за своїм змістом та художньою структурою ближче стоїть до літературних традицій періоду Київської Русі. У тексті твору можна роздивитися особистість, котра за своєю творчою потугою та сміливістю художнього письма виділялася з-поміж тогочасних книжників. Очевидно, Данило є автором не лише «Благання», а й інших творів, які викликали роздратування князя та його оточення (сам Данило зізнається іронічно, що постраждав за своє «художество»). Гнів володаря могли викликати твори, які підривали його авторитет або викривали звичаї княжого двору, тобто спрямування творів («лицо художества») вочевидь розходилося з офіційною настановою. Окрім того, поетика «Благання» демонструє самобутність художнього письма автора, котрий поєднав у своєму творі традиції усного слова та книжний канон; при цьому тяжіння до фольклорних засобів надає тексту розкутості, стильового розгону, що почасти стримується книжними цитатами і посиланнями на Святе Письмо. «Благання» Данила Заточника, можливо, тому і не зникло з літературного обрію ще в ті часи (як щезли, треба думати, його інші твори, в чомусь близькі за своїм пафосом та поетикою до «Слова про Ігорів похід»), бо воно було покаянним твором, у якому визнавалися «помилки молодості» і випрошувалась княжа милість. Таке авторське самоприниження було водночас визнанням влади над собою і ствердженням цієї влади як справедливої. Отож «Благання», незважаючи на яскравий художній вияв індивідуальності автора, не могло випасти з контексту офіційної літератури. А з іншого боку, завдяки умінню автора

за позірною смиренністю і розкаянням, за компліментами на адресу князя приховати власну гідність та зберегти самобутній літературний стиль, «Благання» сприймається як свідчення про «іншу», опозиційну до книжних традицій та офіційної влади літературу.

Розуміння літературної оригінальності за часів Київської Русі зводилось здебільшого до тематичної новизни, відмінної од запозичених разом з християнством творів. Така закономірність пояснюється не стільки тим, що церковна влада контролювала літературно-книжну діяльність, скільки специфікою середньовічної творчості, коли «цитати і запозичення із давніх авторів, формуляри і кліше були звичайним прийомом висловлювання в епоху, коли авторитет значив усе, а оригінальність – ніщо»[532]. То чи можна до літератури цього періоду застосувати поняття «творчий пошук» («художній пошук»), говорити про взаємодію традицій та новаторства? Літературні надбання того часу засвідчують, що йшлося переважно не про художній пошук, а про вдосконалення літературного письма, щоб наближало воно до уже відомих писемних взірців. При нагоді руський автор демонструє таку свою позицію, поєднану з християнським смиренням та самоприниженням, проте й виправдовується водночас (на всяк випадок) за свій «мутен ум и язик груб», як це робить, наприклад, Кирило Туровський: «То не воюйте, братие, на мою грубость, нелѣп образ писання поставляющи ми. Яко же бо и по ногу вязяши птицѣ нѣсть мощно на ангельскую вьзлетѣти высоту, тако и мнѣ в телесных вязящю похотех, невоз-

[532]Гуревич А. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – С. 140.

можно о духовных бесѣдовати...»[533]. «Нелѣп образ писания» – то, в тлумаченні Кирила Туровського, не літературна недосконалість, а неспроможність книжника досягти тих вершин у словесній творчості, які притаманні хіба що Святому Письму. Тож можна вибачатися перед читачем або слухачем за «язик груб» і подати йому текст «по силі своїй». Та схоже це на театральний жест з боку автора, котрий у цьому випадку дбає про прийнятий тоді літературний імідж, хоч насправді його перо досконало володіє книжним письмом, а слово сягає витонченості та образної елегантності в дусі того часу.

Отже, виходить, що офіційно, публічно не було потреби заявляти про свої творчі пошуки, а навпаки, «прибіднюватися» у власній спроможності створити щось нове та незвичайне. «Свобода творчості» у сенсі художніх пошуків, новаторства засвідчена в небагатьох києворуських пам'ятках, але найвиразніше – у «Слові про Ігорів похід». На початку твору автор розмірковує: розповісти про трагедію на Каялі традиційним книжним стилем літописів («старыми словесы трудных повѣстии») чи вдатися до епічного пафосу славослов'я, притаманного дружинній творчості («по замышленію Бояню»)? Автора не приваблює ні стримана художня манера книжників, ні буйна та розкута, штучно велемовна і відірвана від живого буття манера Бояна, княжого вірнопідданця, котрий співав «князям славу», як вони бажали. Дві тенденції києворуської художньої творчості у висвітленні історії Руської землі – літописна та усно-епічна (дружинна) – були, по суті, офіційними, але автор, що зберіг у своїй свідомості незалежне од

[533]Туровский Кирило. Кирила мниха притча о человѣчьстѣй души и телѣси... // Памятники литературы Древненй Руси: XII век. – М.: Худ. лит., 1980. – С. 296.

християнства світобачення та світовідчуття, прагнув «третього» художнього шляху в тодішніх обставинах. І він декларує свій творчий пошук словами – розповісти «по билинам сего времени»[534]. Вживаючи слово «билини», автор навряд чи мав на увазі цей жанр словесної творчості, що увібрав у себе дружинний епос. Як відомо, термін «билина» на означення жанру ввів у середині XIX ст. І. Сахаров, а за часів Київської Русі семантика цього слова стосувалася явищ, подій чи фактів, які відбулися. Складніше із словосполученням «сего времени»: про який час ідеться? Дослідники «Слова» здебільшого вказують на «час автора», тобто 80-і роки XII віку. Але що ж тоді означає вислів «обаполы сего времени»? Він легко прочитується як «дві половини часу», але які, коли зважити на традиційну тривимірність часу? «Сего времени» – це теперішнє, яке постає в уяві митця як парна (діалектична, монадна) єдність минулого і сучасного: сучасне не мислиться без минулого, яке вже збулося, але й не щезло зовсім, бо зіллялося в образ «сего времени». Називаючи Бояна «соловієм старого времені», автор висловлюється про зужиту мистецьку традицію, що, на його думку, не вписується у структуру «сего времени». Очевидно, що Автор має на увазі конфлікт старої і нової художніх концепцій і протиставляє своє бачення принципів художньої творчості – традиційному, узвичаєному і санкціонованому церквою та державою. Але з іншого боку, він не відкидає ті словесні традиції, котрі офіційною творчістю ігнорувалися, хоч насправді були давньою та органічною основою художнього мислення на Руській землі (міфологія, обрядова

[534]Слово о полку Ігоревім / Упоряд. Л. Махновець. – К.: Рад. школа, 1983. – С. 24.

творчість, оповідальна словесність). Спираючись на цю основу, Автор намагається витворити власну манеру оповіді – і його творчий пошук, його новаторство увінчалися успіхом, але із зрозумілих причин не були підтримані і розвинуті впродовж усієї історії давнього українського письменства.

Говорячи про парадокси києворуського літературного життя, можемо застосувати для його характеристики ще один термін – *паратаксис* (грецьк. *parataxis – розміщення поруч).* І хоч це поняття здебільшого застосовують у мовознавстві на означення зв'язку самостійних, незалежних речень, розміщених одне за одним, проте воно підходить і до з'ясування особливостей літературної картини епохи Київської Русі. Чимало художніх явищ цієї пори мають самодостатню цінність, тобто їх важко, а то й неможливо поставити на якесь місце, до певного ряду, що звично називаємо «літературним процесом». Така окремішність значної частини давніх творів пояснюється не лише тією обставиною, що в плині часу загубилося якась частина пам'яток, тому ті, що збереглися, і постають роз'єднаними, ніби вирваними із тодішнього літературного процесу. Але може бути й інше пояснення: то є специфіка києворуського літературного життя, у якому кожен твір мислився «світом у собі», виявляв свою завершеність як текст і відносну самостійність, бо не мав зчеплення з іншими новоутвореними текстами, тож годився або для «самостійного плавання», або до входження як окреме ціле у який-небудь збірник (тенденція до укладання різноманітних збірників нами уже відзначалася). Отож образ письменства Київської Русі може уявлятися як паратаксис літературних явищ, а не як літературний процес у сучасному його тлумаченні.

ВИСНОВКИ

Мусимо визнати, що російська монополія на вивчення літератури Київської Русі мало в чому похитнулася, бо наслідки культурного колоніалізму досить повільно долаються. М. Павлишин розглядає культурний колоніалізм як «комплекс заходів (культурних установ, ідеологій, практик, а також реторичних стратегій) у будь-яких видах популярної чи високої культури, спрямований на підтримку політичної та економічної влади-гегемонії»[535]. Один із прийомів культурного колоніалізму – привласнення монополією художніх вартостей колоній, зокрема історичних міфів про давність і первинність, відтак російська медієвістика студіювала (і досі це робить) як «исконно» своє літературні пам'ятки, що виникли у Києві та навколишніх землях протягом XI–XIII ст.

Зняття політичних та ідеологічних табу дозволяє нині неупереджено, спираючись на фактичну основу, переглянути найдавніший період у розвитку української історії, культури та літератури. Історіософська та культурологічна модель того періоду формувалася в протиборстві впливів азійського Сходу та європейського Заходу, що зумовило певну суперечність та неоднозначність державотворчих, релігійно-духовних,

[535]Павлишин Марко. Постколоніальна критика і теорія.// Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів, 1996. – С. 533.

культуротворчих, лінгвістичних пошуків у тому геопросторі, що лежав на порубіжжі чужорідних світоглядних, звичаєвих, господарсько-економічних систем. Зазнавши у VIII–X ст. хозарських та варязьких впливів, етноси праукраїнських земель були механічно об'єднані у державне утворення Русь і з кінця X ст. засобами християнізації владно зорієнтовані на європейську цивілізацію. Водночас відбувається перманентний внутрішній процес культурної самоорганізації під впливом європейсько-візантійських чинників, що, зрештою, переростає у самобутній рух, який супроводжувався витворенням власних культурних форм і традицій. Найпомітнішими рисами цього руху було засвоєння і закріплення за літературою письма, співіснування двох основних форм вербальної духовності – провізантійської та автохтонної, які функціонували в умовах зіткнення двох типів світобачення і культури, а також теоцентризм літературно-книжних набутків тієї пори, що залежали од специфіки побутування писемного слова на Русі.

В атрибуції раннього періоду в історії української літератури може бути застосований комплекс критеріїв: історичний, етнічно-культурний, географічний, лінгвістичний, релігійний. Внаслідок цього стане очевидним, що література часів Київської Русі – це початковий період у розвитку української літератури. На відміну від російської схеми генезису та формування давньої літератури, де простежується політико-ідеологічний, імперський підхід до проблем культурної спадщини, зусилля українських медієвістів мають грунтуватися на об'єктивних даних тогочасного культурного буття. А воно характеризується творчим засвоєн-

ням європейського літературного досвіду (передусім через Болгарію, Сербію, Македонію, які входили у склад Візантійської імперії) у формі літературної рецепції, на основі чого виробляється власна тематична зорієнтованість, ідеологічна наповненість, функціональна спрямованість, образна самобутність, жанрово-стильова манера новостворених літературних пам'яток, специфіка авторства. І все ж реконструкція літературного буття Київської Русі все одно буде неповною з огляду на припущення, що багато давніх творів не вціліло з різних причин, загубилося в часі, а наявні пам'ятки дійшли до сьогодні, можливо, не в тому текстуальному (і смисловому) вигляді, який був притаманний протографам. Та навіть з поправками на часову плинність тексту (його багато разів переписували, виправляли, спрощували, нарощували – отже, маємо тепер варіант чи ряд варіантів одного твору), можна говорити про самобутність писемних пам'яток, які заклали в українській літературі традиції, що вплинули на її подальший розвиток.

У нинішній постколоніальній ситуації є декілька шляхів переоцінки художніх вартостей давнини та їхньої колишньої інтерпретації в умовах тоталітарного режиму. Один із таких шляхів можна назвати «антиколоніальним». Паростки такого підходу, зокрема в оцінці києворуської літератури, наявні у дослідженнях М. Грушевського, І. Франка, М. Возняка, Д. Чижевського, з яких висновується принцип потрактування давніх пам'яток: джерелом художніїї вартостей є нація, народ, а не «імперський псевдоунівесалізм» (М. Павлишин). У цьому разі на місце імперських міфів ставляться національні, а наукові студії позначені полеміч-

ною загостреністю та певною заагажованістю, що йде від бажання відновити «правду», привернути увагу до зневажених в імперії значущих для нації культурних цінностей. Антиколоніальний аспект переважно ідеологічний, проте він важливий та необхідний як позиція у вирішенні проблеми «я – чуже» («я» національно ідентифіковане, «чуже» – імперське, метропольне).

Інший шлях – постколоніальний: «протистояння на рівні не просто заперечення колоніалізму і схвалення протилежного (як, звичайно, нації), а на рівні усвідомлення (...) Постколоніальна свідомість зовсім не позбавлена політичної заангажованості, але їй притаманна схильність до плюралізму, толерантности, компромісу та іронії» [536].

У такому ракурсі важливого значення набувають деконструктивні прочитання колоніальних дискурсів, означених історичними й літературознавчими працями про Київську Русь, зокрема тими, якими найчастіше послуговувалась українська медієвістика, – дослідження О. Шахматова, О. Орлова, Б. Рибакова, Д. Лихачова, М. Алексєєва, І Єрьоміна, А. Робінсона, І. Голеніщева-Кутузова та ін. Звичайно, студіюючи літературу Київської Русі, простіше було б не посилатися на них, але це крайнощі, адже російською медієвістикою зроблено немало у публікації і вивченні старокиївських пам'яток. Використання цього досвіду (зокрема не його концептуально-ідеологічних постулатів, а саме філологічного, літературознавчого, бібліографічного, текстуального, видавничого досвіду) необхідне для

[536]Павлишин Марко. Постколоніальна критика і теорія.// Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів, 1996. – С. 533.

повноти інтерпретацій давніх пам'яток. Українська медієвістика, зрозуміло, повинна відкинути імперські стереотипи. Також вона має врахувати, що російська наука про давню словесну творчість не одне десятиліття XX віку виражала офіційний державний погляд на неї, акцентувала на соціальному (зокрема класовому) змісті та функціях літератури, боролася то з норманською теорією, то з релігією і церквою, акумулювала пафос героїчності давніх пам'яток, які мали б допомагати радянським людям боротися і перемагати у будівництві соціалізму та комунізму. Таке їх «осучаснення» засноване на вимозі упередженої інтерпретації, на текстуальній настанові, що позбавляє дослідження наукового смислу. За такою медієвістикою закріпився єдиний методологічний підхід – матеріалістичний, марксистсько-ленінський, позитивістський, а давнє мистецтво слова розглядалося у багатьох роботах як міметичне мистецтво – ілюстрація давньої історії, з чого виплив штучний та позаестетичний термін на позначення стилю літератури Київської Русі – «монументальний історизм». Письменство цього періоду належить до типу середньовічних європейських літератур, яким притаманні алегоризм, символізм, ритуальність, християнський провіденціалізм, а це потребує застосування не лише культурно-історичного або історико-порівняльного методів у вивченні давніх пам'яток, як це практикувалося здебільшого раніше, а й перспективними тут є такі шляхи вивчення, як герменевтика, феноменологія, рецептивна естетика, семіотичні теорії та ін.

На перший план у дослідженні літератури Києвської Русі висувається створення комплексної методо-

логії, заснованої на врахуванні художньої природи літературного слова, а не на ідеологемах будь-якого забарвлення чи гатунку. О. Мишанич цілком справедливо стверджує, що «настав час перерозподілу старокиївської спадщини і відмови від імперських стереотипів», що, зрештою, «має суттєве значення і для світової славістики»[537].

Ідеться, звичайно, не про «націоналізацію» літературних пам'яток і не про тотальну деструкцію колоніального та абсолютизацію антиколоніального досвіду у медієвістиці. Мова не про те, щоб боротися з колишнім «центром», полемізувати зі старими і новими оцінками вітчизняної культурної спадщини імперською наукою. Важливо на перших порах звільнитися від імперського «ми», відчути свою відмінність від так званого «центру», психологічно відірватися від своїх колоніальних поневолювачів і не оплакувати втрату нашої «передколоніальної автентичності та ідентичності» (А. Мукгерджі), а відновити відчуття *власної* літератури, розглядати її як свою – без традиційної оглядки «на Москву». Власне, перед сучасною українською медієвістикою, на мій погляд, проблема не стільки в тому, щоб артикулювати опозиційну пару «своє – чуже», прийняти як своє те, що раніше було відчуженим, скільки подолати кризу у розумінні «маргінальне – центральне», «універсальне – партикулярне», що в кінцевому результаті сприятиме деколонізації нашої свідомості загалом і усвідомленню наших літературних витоків – зокрема.

[537]Мишанич О. Давня українська література в загальнослов'янському контексті // Медієвістика. Вип. 1. – Одеса, 1998. – С. 6 – 7.

Наукове видання

Петро БІЛОУС

ЛІТЕРАТУРНА МЕДІЄВІСТИКА

Вибрані студії в 3-х томах

Том перший

ЗАРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

МОНОГРАФІЯ

Білоус П. В.

ЛІТЕРАТУРНА МЕДІЄВІСТИКА
Вибрані студії: У 3-х томах. – Т.1
Зародження української літератури

Художнє оформлення: Людмила Бондар

В авторській редакції.

Підписано до друку 30.08.2011 р.
Формат 84x108/32. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman Cyr. Тираж 150 примірників.
Зам. 2517

Віддруковано з готових оригінал-макетів замовника в ПП «Рута»,
10014, м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17-а, тел. 47-48-24.
Реєстраційне свідоцтво серія ДК № 3671 від 14.01.2010 р.